

LA VIDA DEL ESPÍRITU

HANNAH ARENDT

Índice

Portada
Citas
Nota de la editora
Prefacio de la editora
Primera parte. El pensamiento
Introducción
Capítulo 1. La apariencia
Capítulo 2. Las actividades mentales en un mundo de apariencias
Capítulo 3. ¿Qué nos hace pensar?
Capítulo 4. ¿Dónde estamos cuando pensamos?
Segunda parte. La voluntad
Introducción
Capítulo 1. Los filósofos y la voluntad
Capítulo 2. Quaestio mihi factus sum. El descubrimiento del hombre interior
Capítulo 3. La Voluntad y el Intelecto
Capítulo 4. Conclusiones
Apéndice. El juicio
Créditos

Numquam se plus agere quam nihil cum ageret, numquam minus solum esse quam cum solus esset.
(«Nunca hacía más que cuando nada hacía, y nunca se hallaba menos solo que cuando estaba solo»)

CATÓN

Cada uno de nosotros todo lo sabe como en sueños, pero cuando está despierto, en cambio, todo lo ignora.

PLATÓN, *Político*

NOTA DE LA EDITORA

Como amiga y albacea literaria de Hannah Arendt, he preparado *La vida del espíritu* para su publicación. En 1973, «El Pensamiento» fue presentado, de forma resumida, en las Gifford Lectures pronunciadas en la Universidad de Aberdeen y, en 1974, lo fue la primera parte de «La Voluntad». «El Pensamiento» y «La Voluntad» se impartieron, de nuevo en forma abreviada, como un curso en la New School for Social Research de Nueva York en 1974-1975 y en 1975. La historia de esta obra, y de su preparación editorial, se narra en el prefacio de la editora.* Al final del volumen se incluye un apéndice sobre «El Juicio», extraído de un curso sobre la filosofía política de Kant presentado en la New School for Social Research en 1970.

En nombre de Hannah Arendt, transmito sus agradecimientos al profesor Archibald Werrham y al profesor Robert Cross, de la Universidad de Aberdeen, así como a las señoras Werrham y Cross, por su amabilidad y hospitalidad durante los períodos que pasó allí como conferenciante. Asimismo, remito su gratitud al Consejo de la Universidad, responsable de la invitación.

Por lo que a mí respecta, y en cuanto editora, hago extensible mi agradecimiento, ante todo, a Jerome Kohn, profesor ayudante de la doctora Arendt en la New School, por la continua ayuda que me brindó a la hora de resolver ciertas dificultades del texto y por la diligencia y cuidado con que buscó y verificó las citas. Asimismo, le estoy agradecida, igual que a Larry May, por preparar el índice. También quiero mostrar un agradecimiento especial a Margo Viscusi por su santa paciencia al mecanografiar de nuevo un

manuscrito muy retocado, repleto de añadidos, entre párrafos y entre líneas, procedentes de distintas manos, así como por su búsqueda de cuestiones editoriales. Doy las gracias a su marido, Anthony Viscusi, por haberme prestado sus libros de estudio, que me facilitaron la comprobación de algunas citas esquivas. También agradezco a mi marido, James West, *sus* providenciales manuales de filosofía y su diligencia para hablar del manuscrito y de los problemas que en ocasiones planteaba, sin olvidar la capacidad de decisión de que dio prueba a la hora de deshacer algún nudo gordiano del plan general y de la organización de este libro. Mi reconocimiento también se dirige a Lotte Köhler, mi coalbacea, por poner a disposición de los editores de la editorial los libros que fueron precisos de la biblioteca de Hannah Arendt y por su constante devoción y amabilidad. Muestro mi gratitud a Roberta Leighton y a su equipo de Harcourt Brace Jovanovich por sus cuitas y la inteligencia aportada para sacar a la luz el manuscrito, sobrepasando de lejos la práctica editorial habitual. Mi más cálido agradecimiento para William Jovanovich por el interés personal que siempre mostró respecto de *La vida del espíritu*, interés que ya manifestó en Aberdeen al asistir a tres de las Gifford Lectures. Para él, Hannah Arendt era algo más que una «autora» y ella, por su parte, no sólo valoró su amistad, sino también sus comentarios y posturas críticas en relación con el texto. Desde el fallecimiento de Hannah Arendt, me ha dado ánimos y fuerzas con su atenta lectura del texto editado y con sus sugerencias para ordenar el material de «El Juicio» procedente de las conferencias sobre Kant. Por encima de todo, y sobre todo, siempre estuvo dispuesto a compartir la carga de la decisión, tanto en las cuestiones mayores como en las menores. También estoy en deuda con mis amigos Stanley Geist y Joseph Frank por haberme permitido consultarles los problemas lingüísticos

que planteaba el manuscrito. Y, por echarme una mano con el alemán, le doy las gracias a mi amigo Werner Stemans, del Instituto Goethe de París. Mi reconocimiento a la revista *The New Yorker*, que publicó «El Pensamiento» con ligeras modificaciones; siento gratitud hacia William Shawn por su entusiasta acogida del manuscrito, una reacción que hubiera llenado de satisfacción a la autora. Por último, y por encima de todo, agradezco a Hannah Arendt el haberme otorgado el privilegio de trabajar en su libro.

MARY MCCARTHY

PREFACIO DE LA EDITORA*

Hannah Arendt falleció repentinamente el día 4 de diciembre de 1975; era un jueves al atardecer y estaba departiendo con unos amigos. El sábado precedente había acabado «La Voluntad», la segunda sección de *La vida del espíritu*. Igual que en su obra anterior, *La condición humana,* el trabajo estaba concebido en tres partes. *La condición humana*, cuyo subtítulo era *Vita Activa*, estaba dividida en *Labor, Trabajo* y *Acción. La vida del espíritu*, tal y como estaba planeada, se subdividía en *Pensamiento, Voluntad* y *Juicio,* las tres actividades básicas de la vida del espíritu, en opinión de la autora. La distinción establecida en la Edad Media entre la vida activa del hombre en el mundo, y la solitaria *vita contemplativa*, estaba naturalmente presente en su pensamiento, a pesar de que para ella aquel que piensa, quiere y juzga no es un contemplativo, apartado por una vocación de monje, sino cualquier hombre en tanto que ejerce su capacidad específicamente humana de retirarse de vez en cuando a la región invisible del espíritu.

Arendt jamás se pronunció abiertamente acerca de si la vida del espíritu era superior a la vida activa (como la habían considerado la Antigüedad y la Edad Media). Sin embargo, no sería excesivo decir que dedicó los últimos años de su vida a esta obra, que ella emprendía como una tarea, la más elevada a la que había sido llamada, que se le imponía como ser vigorosamente pensante. En medio de sus múltiples clases y compromisos, de su presencia en mesas redondas, jurados y consejos asesores (como ciudadana y figura pública se veía constantemente reclutada por la *vita activa*, aunque

rara vez era una voluntaria), siguió inmersa en la redacción de *La vida del espíritu*, como si llegar a concluirla la liberara no tanto de una obligación, lo cual suena demasiado oneroso, como de un compromiso adquirido; todos los caminos, incluidos los secundarios, que recorría por casualidad o de modo intencionado en su vida cotidiana y profesional, la conducían de nuevo a él.

Cuando en junio de 1972 fue invitada a impartir las Gifford Lectures en la Universidad de Aberdeen, aprovechó la ocasión para poner a prueba los volúmenes que estaba preparando. Las Gifford Lectures le sirvieron también como un estímulo. Fundadas en 1885 por Adam Gifford, un notable juez y jurista escocés, «con el propósito de crear en cada una de las cuatro ciudades, Edimburgo, Glasgow, Aberdeen y St. Andrews […] una cátedra […] de Teología natural, en el más amplio sentido del término», las conferencias habían sido dictadas por Josiah Royce, William James, Bergson, J. G. Frazer, Whitehead, Eddington, John Dewey, Werner Jaeger, Karl Barth, Étienne Gilson y Gabriel Marcel entre otros, una lista de honor en la que ella se sintió muy orgullosa de figurar. Si hubiese sido supersticiosa, hubiera considerado estas *Lectures* también como un *portafortuna*: *Las variedades de la experiencia religiosa*, *Proceso y realidad* de Whitehead, *La búsqueda de la certeza* de Dewey, *El misterio del ser* de Gabriel Marcel, *El espíritu de la filosofía medieval* de Gilson habían visto la luz primero como Gifford Lectures. …Tras aceptar, se puso a trabajar tal vez más duramente de lo que debía para tener las conferencias listas en el tiempo acordado; pronunció la primera serie sobre el Pensamiento en la primavera de 1973. En la primavera de 1974, regresó a Aberdeen para dictar la segunda serie, sobre la Voluntad, pero, después de la primera sesión, sufrió un ataque al corazón. Tenía previsto regresar, en la primavera de 1976, para acabar la serie; entretanto había

utilizado buena parte de los materiales de «El Pensamiento» y «La Voluntad» en sus clases de la New School for Social Research de Nueva York. Todavía no había empezado «El Juicio», pese a haber usado materiales sobre el Juicio en los cursos que impartió en la Universidad de Chicago y en los que dictó sobre la filosofía política de Kant en la New School. Después de su muerte, se encontró una hoja de papel en blanco en su máquina de escribir en la que sólo estaban escritos el encabezamiento, «El Juicio», y dos epígrafes. En algún momento, entre el sábado en que acabó «La Voluntad» y el jueves de su fallecimiento, debió sentarse a trabajar en la sección final.

Arendt había proyectado su trabajo en dos volúmenes. «El Pensamiento», la parte más extensa, tenía que ocupar el primer volumen, y el segundo contendría la «Voluntad» y el «Juicio». Como había confiado a sus amigos, preveía que la parte del Juicio sería mucho más breve que las otras dos y también solía comentar que esperaba que fuera la más fácil de abordar; la más difícil había sido la Voluntad. La razón que daba para prever que la parte sobre el Juicio sería corta era la ausencia de fuentes: sólo Kant había escrito sobre esta facultad, que, antes de él, había pasado desapercibida para los filósofos, si exceptuamos el campo de la estética, donde había sido denominada Gusto. Presentía que sus conferencias sobre la filosofía política de Kant, con su cuidadoso análisis de la *Crítica del juicio*, le facilitarían la tarea, puesto que le habían servido para preparar el terreno sobre el que trabajar. Con todo, es posible conjeturar que el Juicio hubiera podido sorprenderla y terminar por ocupar un volumen completo. En cualquier caso, para dar al lector alguna idea de lo que esta parte hubiera sido, se ha adjuntado al segundo volumen un apéndice con extractos de sus cursos. Esto, junto con el texto de un seminario sobre la imaginación,* que no se incluye aquí y que trata brevemente

del papel de la imaginación en el proceso de juzgar, es todo lo que conservamos de su pensamiento acerca de la cuestión (aunque puede aparecer algo más cuando se publique su correspondencia). Es triste que no haya nada más; cualquiera que esté familiarizado con su pensamiento quedará persuadido de que el contenido del apéndice no agota las ideas que ya debían agitarse en su cabeza mientras introducía la hoja en blanco en la máquina de escribir.

Acerca de la edición

Hasta donde yo sé, todos los libros y artículos de Hannah Arendt habían sido corregidos antes de llegar a la imprenta. Naturalmente, me refiero a los escritos en inglés. Fue un trabajo realizado por personas vinculadas a las editoriales, a las revistas (William Shawn en *The New Yorker*, Robert Silvers en *The New York Review of Books,* y antes Philip Rahv para *Partisan Review*), y también por sus amigos. En ocasiones, diversas manos, desconocidas entre sí, intervenían en sus manuscritos contando con su consentimiento aunque no siempre con su colaboración. En esta tarea, tendía a dar un buen margen de libertad a aquellos en quienes había aprendido a depositar su confianza. Se refería irónicamente a todo ello como su *Englishing*. Pasados los treinta y cinco años, como exiliada, se había impuesto a sí misma escribir en inglés aunque nunca se sintió cómoda con este idioma, ni siquiera como lengua hablada, como sí en cambio se había sentido a gusto con el francés. Se irritaba con la lengua inglesa y sus normas desconcertantes y misteriosas. Pese a tener un don natural para la expresión elocuente, vigorosa y, algunas veces, mordaz, que podría reconocerse en sánscrito o en sioux, sus frases eran largas, a la manera alemana, y o bien tenían que ser mantenidas así o bien cortadas en dos o tres. Como

cualquiera que escribe o habla en una lengua extranjera, tenía problemas con las preposiciones, con lo que Fowler denominó *cast-iron-idiom*, el cemento del idioma, y con encontrar el lugar natural de los adverbios, para lo cual no hay reglas en inglés, sólo una ley no escrita, tiránica y amenazadora para un extranjero porque también puede ser infringida de manera imprevisible. Además, Arendt era impaciente. Sus frases podían ser abultadas no sólo porque su lengua fuese el alemán, con su tendencia a ensartar cláusulas subordinadas y circunstanciales que estorban el acceso al verbo, sino también porque ella trataba de introducir muchas cosas a la vez. La mezcla de prisa y de generosidad la caracterizaban.

En cualquier caso, sus textos eran editados. Yo trabajé en algunos con ella, a veces después de otro editor, amateur o profesional. Juntas revisamos un verano en el Café Flore el texto «Sobre la violencia», y después me lo llevé a casa para estudiarlo con más detenimiento. Trabajamos en «Sobre la desobediencia civil»* durante unos días en una *pensione* en Suiza e hicimos algunos retoques a su último artículo publicado, «Home to Roost», en un apartamento que ella había alquilado en Marbach (patria de Schiller), a pocos pasos del Deutsche Literaturarchiv, donde estaba clasificando los papeles de Jaspers. Trabajamos juntas en la parte de «El Pensamiento» de *La vida del espíritu* en Aberdeen; reconozco mis cambios a lápiz en la fotocopia del manuscrito original. En la primavera siguiente, cuando estuvo durante algunos días en una cámara de oxígeno en una sala en el hospital de Aberdeen, a petición suya revisé por mi cuenta algunos fragmentos de «La Voluntad».

Mientras vivía, el trabajo de edición era divertido, porque era al mismo tiempo una colaboración y un intercambio. En términos generales aceptaba las correcciones con buen humor, con sensación de alivio, por

ejemplo, cuando llegábamos a las preposiciones; con interés cuando algún uso le resultaba nuevo. A veces discutíamos y continuábamos debatiendo por correspondencia;** ése fue el caso de la traducción que ella hacía del *Verstand* de Kant como *intellect* [intelecto]; yo opinaba que debería ser *understanding* [entendimiento] como en las traducciones reconocidas. Pero nunca logré convencerla y tuve que ceder. Ahora pienso que ambas teníamos razón, porque perseguíamos cosas distintas: ella se adhería al sentido original de la palabra y yo buscaba la comprensión de los lectores. En el presente texto se ha mantenido *intellect*. Zanjamos la mayoría de los desacuerdos mediante un compromiso o pasando a otra cosa. Pero, en el proceso, antes o después reaparecía su natural impaciencia. No le gustaba preocuparse en exceso por los detalles. «Decídelo tú», decía finalmente, tratando de disimular un bostezo. Si es cierto que era impaciente, también era indulgente; en su opinión yo era una «perfeccionista» y se sentía inclinada a complacerme, siempre que yo no manifestara la intención de convertirla.

En cualquier caso, nunca tuvimos diferencias sustantivas. Si alguna vez cuestioné el pensamiento de sus manuscritos, fue sólo para destacar lo que parecía entrar en contradicción con otro pensamiento expresado en páginas precedentes. Solía ocurrir que yo no me había dado cuenta de alguna distinción subyacente o, a la inversa, que ella no había percibido que el lector sentiría la necesidad de un *distinguo*. A pesar de que pueda resultar extraño, nuestras mentes estaban en algunos aspectos muy próximas, un hecho que ella a menudo señalaba cuando la misma idea se nos ocurría a cada una de nosotras por separado, mientras un océano, el Atlántico, se extendía entre nosotras. O bien ella leía alguno de mis textos y encontraba un pensamiento sobre el que había estado meditando en silencio. Arendt acabó

decidiendo que esta convergencia de temperamento debía tener algo que ver con la teología de mi formación católica, la cual me había dado, así lo creía ella, una aptitud para la filosofía. De hecho, yo obtuve calificaciones muy poco brillantes en los dos cursos de filosofía que seguí en la universidad, cursos que, hay que añadir, eran impartidos de forma letárgica e ineficaz. Ella había hecho su tesis doctoral en Alemania sobre el concepto de amor en san Agustín; en América yo había leído a Agustín en un curso universitario sobre el latín medieval y me interesó especialmente *La ciudad de Dios*. Es posible que mis estudios en francés, latín e inglés medievales y del Renacimiento, además de los cursos de latín clásico y mis posteriores lecturas de Platón en casa hayan confluido con mi juventud católica para suplir las deficiencias en mi formación filosófica formal. Está también el hecho, que Hannah Arendt no tomaba en consideración, de que en el curso de los años había aprendido mucho con nuestro contacto.

Menciono estas cosas para mostrar cuáles eran mis aptitudes para editar *La vida del espíritu*. No se trataba de un trabajo que yo hubiese solicitado y cuando en enero de 1974 ella me nombró su albacea literaria dudo mucho que previera lo que iba a ocurrir, esto es, que no viviría para acabar aquellos volúmenes y que sería yo, sin su ayuda, quien los prepararía para la publicación. Si finalmente, después de su crisis cardíaca unos meses más tarde en Aberdeen, lo previó como una posibilidad real, debió saber cómo abordaría yo el trabajo con todas mis peculiaridades y dificultades, y debió aceptar lo inevitable con filosofía. Conociéndome, ella pudo incluso presentir las tentaciones que la nueva libertad sin interferencia me ofrecería de hacerlo a «mi» manera; pero si era capaz de leer en mí hasta este punto, también debió presentir la resistencia que el mero vislumbre de tales tentaciones provocaría en mi

conciencia todavía católica. En pocas palabras, si adivinó que habría días en que yo me transformaría en un campo de batalla donde la fidelidad a la prosa de mis antepasados lucharía con mi sentido del deber hacia ella, la imagen de esta furiosa contienda y el conflicto entre escrúpulos y tentaciones, tan ajena a su propia naturaleza, probablemente se hubiera divertido. Debo suponer que confió en mi juicio y que tuvo fe en que al final no se produciría daño alguno, esto es, que el manuscrito saldría ileso de la lucha; sin esta confianza básica en *su* confianza, pronto hubiese tenido que arrojar la toalla.

Sea lo que fuere lo que previó o dejó de prever, ahora no está aquí para consultárselo o para apelar a ella. Me he visto obligada, pues, a adivinar su reacción ante cada gesto de mi corrección. En la mayoría de los casos, mi experiencia previa lo ha hecho todo más fácil: si ella me conocía, yo también la conocía. Pero, aquí y allá han aparecido problemas que en el pasado seguramente no habría intentado solucionar sola, a base de conjeturas. Siempre que estaba insegura, acribillaba el manuscrito con interrogaciones que indicaban: «¿Qué quieres decir aquí?», «¿Puedes aclararlo?», «¿Palabra adecuada?». Hoy estos signos de interrogación («¿Qué se supone que quería decir con esto?», «¿La repetición es intencionada?») están dirigidos a mí. No exactamente a mi propia persona; más bien yo me pongo en su lugar, me convierto en una suerte de médium o lectora de espíritus. Con los ojos cerrados, hablo con un fantasma realmente vivo. Ella me asedia, hace que mi lápiz se detenga, me fuerza a borrar una y otra vez. En la práctica, mi libertad recién adquirida ha significado que me sienta menos libre con su manuscrito de lo que me hubiera sentido si ella viviera. Continuamente me sorprendo con una tendencia a mirar hacia atrás con miedo a encontrarme alguna objeción imaginaria, y he tenido que corregirme a mí misma

recordando que en circunstancias normales la frase de una página mirándome de frente nunca hubiera sido autorizada a pasar.

O, por el contrario, también me ha ocurrido que, después de tachar enérgicamente una frase o una expresión cuyo sentido me resultaba opaco, y de haberla sustituido por palabras que me parecía que funcionaban mejor, en una segunda lectura he tenido dudas, he vuelto al texto original, y he descubierto que se me había escapado un matiz y he tenido que restaurar el pasaje o hacer un nuevo esfuerzo de paráfrasis. Cualquiera que haya traducido reconocerá el proceso, las reiteradas tentativas de leer *a través* del lenguaje en la mente de un autor que no está presente. Y, a este respecto, el hecho de que hace ya algunos años, y sobre todo supongo que a raíz de nuestra amistad, empecé a estudiar alemán ha sido un golpe del destino. Conozco lo suficiente su lengua materna como para entrever la estructura original cual un distante perfil montañoso tras sus frases en inglés; y esto ha convertido muchos pasajes enrevesados en «traducibles»: simplemente los ponía en alemán, lengua en la que se tornaban claros, y luego los retornaba al inglés.

Hasta donde soy consciente, no se han realizado cambios que afecten de algún modo su pensamiento. Se han efectuado algunos cortes, pequeños en su mayor parte, con el fin de eliminar repeticiones, cuando he considerado que eran accidentales y no deliberadas. En dos o tres puntos he añadido algo en aras a la claridad, por ejemplo, las palabras «Escoto era un franciscano», en un pasaje que de otro modo resultaría oscuro para un lector que no lo supiese. Pero salvando estas excepciones menores, lo que se ha hecho es sólo el habitual *Englishing* de sus textos.

Esto no es aplicable al material que procede de sus clases y que se ha recogido en el apéndice. Los extractos se recogen palabra por palabra, si exceptuamos las faltas obvias de trascripción que han sido corregidas. Me pareció que en la medida en que las lecciones sobre Kant no estaban destinadas a la publicación sino a ser impartidas de viva voz en una clase con estudiantes, cualquier intervención editorial sería inapropiada. No era mi función tratar de forzar la historia. Junto a otros textos y papeles, las lecciones de las que se han sacado los extractos se encuentran en la Biblioteca del Congreso, donde pueden ser consultados con el permiso de sus albaceas.

Debo mencionar otro grupo de cambios. Los manuscritos, tanto «El Pensamiento» como «La Voluntad», tenían la estructura de conferencia, esto es, conservaban todavía la forma en que habían sido leídos en Aberdeen y Nueva York, si bien, en otros aspectos, habían sido muy revisados y ampliados (el último capítulo de «La Voluntad» era enteramente nuevo). Si Arendt hubiera tenido tiempo, con toda seguridad los habría modificado, convirtiendo a los oyentes en lectores, como solía hacer cuando lo que había dictado como conferencia se publicaba en un libro o en una revista. En la presente obra, esto ha sido hecho, excepto en el caso de la introducción general, con su afectuosa alusión a las Gifford Lectures. Si queda aún algo del aroma de la palabra oral, sin duda es para bien.

Me queda una última observación sobre el *Englishing*. Evidentemente, el gusto personal desempeña un papel significativo en las decisiones del editor. Mi idea de lo que debe ser un inglés aceptablemente escrito, como le sucede a todo el mundo, es idiosincrásica. Por ejemplo, no tengo nada que decir de una frase que acaba con una preposición, de hecho me gusta, pero siento horror cuando veo ciertos nombres, tales como «ducha» [s*hower*] (en el sentido de

ducha de baño) o «disparador» [*trigger*], convertidos en verbos. De modo que no podía permitir que Hannah Arendt, a quien yo admiraba tanto, dijera *trigger*, en lugar de «causar» [*cause*] o «poner en movimiento» [*set in motion*]. Y respecto a *when the chips are down*: no puedo decir por qué esta frase me irrita tanto y en especial viniendo de ella, que dudo que hubiera tocado jamás una ficha de póquer. Pero puedo imaginarla (con el cigarrillo en la boquilla) contemplando la mesa de la ruleta o del *chemin de fer*, de modo que entonces encajaría mejor con su carácter *when the stakes are on the table* («cuando están hechas las apuestas»). ¿Le hubiesen importado estos pequeños ejemplos de interferencia con su libertad de expresión?, ¿estimaba en mucho su *triggered*? Estoy segura de que hubiera sido tolerante con mis prejuicios. Y, a pesar de todo, el gusto personal en algunas ocasiones se ha impuesto como un árbitro (en los casos en que antes hubiera intentado persuadir), pero he tenido mucho cuidado en respetar su tono característico; no he permitido que mi propio idioma se entrometiera: no hay ni una «palabra de Mary McCarthy» en el texto. En todas las ocasiones en que, al no encontrar nada mejor, utilicé una de estas palabras, sobresalía de tal modo en las galeradas que tuvo que ser precipitadamente amputada. De modo que el texto que van a leer *es* de ella y, en este sentido, confío en que los cortes y los casos en que se ha limado su estilo la revelen, del mismo modo en que se muestra la forma intrínseca de un bloque de mármol extraído de la cantera al cortar el mármol superfluo. Eso fue lo que dijo Miguel Ángel acerca de la escultura (en contraposición con la pintura) y, en nuestro caso, no ha habido ninguna instrucción de embellecer o de adornar.

Ha sido un trabajo duro que ha exigido un diálogo imaginario con ella, bordeando a veces, como en la vida, el debate. Ahora le hago reproches y viceversa, aunque en vida

jamás llegamos a ello. He trabajado hasta altas horas de la madrugada de modo que luego, en mis sueños, encontraba las páginas del manuscrito después de haber desaparecido repentinamente o, por el contrario, de pronto todo se echaba a perder, notas incluidas. Así, si bien este trabajo no me ha producido el placer que me producía antes, al menos me ha dado satisfacciones. He aprendido, por ejemplo, que puedo entender la *Crítica de la razón pura*, texto que me parecía impenetrable. Buscando referencias desaparecidas, he leído enteros algunos diálogos de Platón (el *Teeteto*, el *Sofista*) en los que no había entrado nunca. He aprendido la diferencia entre un pez torpedo [*electric ray*] y una raya [*sting ray*]. He releído fragmentos de las *Bucólicas* y las *Geórgicas* de Virgilio que no había vuelto a mirar desde mis tiempos de universidad. Muchos de mis antiguos manuales han salido de nuevo de sus estantes, y no sólo los míos sino también los de mi marido (él estudió filosofía en Bowdoin) y del marido de mi querida secretaria (él tenía a Rilke, algunos textos de Aristóteles que nosotros no teníamos y la mayor parte de Virgilio).

Ésta ha sido una empresa cooperativa. Mi secretaria, al escribir el manuscrito a máquina, ha colocado gentilmente las comas y ha sido muy severa con los lapsos gramaticales: ella es el escrúpulo batallando con la tentación. El ayudante de Arendt en las tareas docentes de la New School, Jerome Kohn, ha localizado docenas de referencias y, muy a menudo, ha respondido a mis ansiosos signos de interrogación siendo capaz de aclarar mucho, y también hemos contrastado nuestras perplejidades y llegado a certezas razonables. Incluso ha descubierto (véase la pesadilla antes citada) una página que, sin darnos cuenta, se había perdido del manuscrito fotocopiado. También han prestado ayuda otros amigos, incluido mi profesor de alemán. A lo largo de este trabajo, ha habido momentos de gran alegría, una mezcla de

aquellos días en que éramos estudiantes (los libros de texto, discusiones hasta altas horas sobre cuestiones filosóficas) y el efecto tonificante de las ideas vivas y capaces de generar controversia a la vez que sorprendente acuerdo acerca de nuestra amiga fallecida. A pesar de que la he echado en falta a lo largo de estos meses, en realidad ahora ya más de un año de trabajo, y que deseé que regresara para clarificar, objetar, alentar, felicitar y ser felicitada, no pienso que realmente la añore, que sienta el dolor del miembro amputado, hasta que la tarea esté acabada. Soy consciente de que ella está muerta, pero al mismo tiempo también siento su presencia en esta habitación, escuchando mis palabras a medida que las escribo y acaso asintiendo pensativamente con la cabeza o ahogando un bostezo.

Algunas explicaciones sobre asuntos prácticos

En la medida en que el manuscrito, aunque acabado en términos de su contenido, no tenía una forma definitiva, muchas de las citas y alusiones que figuraban en él no iban acompañadas de una nota a pie de página. Gracias a Jerome Kohn, Roberta Leighton y a sus ayudantes en Harcourt Brace Jovanovich, muchos de estos pies de página han sido localizados. Pero en el momento en que escribo estas páginas todavía faltan algunos y si no pueden ser hallados a tiempo, la búsqueda deberá seguir e incluir los resultados en una futura edición. Asimismo, incluso allí donde disponemos de referencias, en ocasiones las notas son incompletas, sobre todo porque el número de página o volumen es inexacto y aún no hemos sido capaces de localizar el pasaje correcto. Esperamos que en el futuro esto sea rectificado. Ha sido de gran ayuda contar con los libros de la biblioteca de Hannah Arendt que ella usó para citar; pero no hemos tenido acceso a todos los libros a los que hace referencia.

Está claro que a menudo citaba de memoria; allí donde ésta no se correspondía con el texto, hemos corregido. Exceptuando el caso de las traducciones, donde algunas veces hemos corregido y otras no. De nuevo se trataba de intentar adivinar: cuando alteraba una traducción estándar de un original griego, latino, alemán o francés, ¿lo hacía a propósito o porque se equivocaba? A menudo, no se puede estar seguro. La comparación nos muestra que usó traducciones estándar: la de Norman Kemp Smith de Kant, la de Walter Kaufmann de Nietzsche, la de McKeon de Aristóteles, y las diversas traducciones de Platón en la edición de Edith Hamilton-Huntington Cairns. Pero Arendt conocía bien todas esas lenguas, un hecho que le permitía alejarse de la versión estándar cuando lo creía conveniente, cuando, por ejemplo, encontraba a Kemp Smith o a Kaufmann imprecisos, demasiado alejados del original, o por cualquier otra razón puramente literaria. Desde el punto de vista de la edición esto ha generado una situación más bien caótica. ¿Citamos en las notas a Kemp Smith y Kaufmann cuando ella se apoyaba notablemente, si bien no por completo, en sus versiones? No hacerlo parecía injusto, pero en algunos casos, lo contrario también lo era: por ejemplo, a Kaufmann tal vez no le importe que se le atribuyan palabras y expresiones que no son las suyas. Kemp Smith está muerto, así como muchos de los traductores de Platón, pero esto no significa que el respeto hacia sus opiniones también deba morir.

Dejando por el momento aparte el rompecabezas de la autoría de las traducciones, abordamos el problema general de las traducciones de un modo acaso poco sistemático, un modo *ad hoc* pero que se enfrentaba a la realidad de la circunstancia, para la que ninguna regla general o aplicada de modo consistente parece funcionar. Donde ha sido posible, cada pasaje se ha cotejado con la traducción

estándar, a menudo subrayada y marcada en el libro que ella poseía; cuando la diferencia es importante, hemos ido a la lengua original, y si Kemp Smith parece más próximo al alemán de Kant, hemos usado su traducción. Pero allí donde había una sombra de significado que la traducción estándar ha pasado por alto y que la traducción de Arendt saca a la luz, hemos usado la suya; lo mismo hemos hecho cuando el significado era discutible. Con la práctica, pronto resultó fácil discernir cuándo una variante respondía a alguna intención de la autora o cuándo a un descuido, un lapsus de memoria o un error al copiar; por ejemplo, las diferencias en la puntuación las hemos tratado como accidentales.

Desafortunadamente, esta solución de sentido común no puede resolver todas las contingencias. A menos que el texto citado se encontrara en inglés en su biblioteca no teníamos ni idea de qué traducción había usado, si es que había usado alguna. En ausencia de otras pistas, he supuesto que la traducción era suya y me he sentido libre para alterarla un poco, en beneficio de la lengua inglesa o de la gramática, del mismo modo que hubiera hecho con un texto suyo. (En alguna ocasión, he retraducido a partir del original. Pero no he cometido la imprudencia de hacerlo con Heidegger, a pesar de que lo hice con el Maestro Eckhart.) En el caso de los autores clásicos, hay tal cantidad de buenas traducciones entre las que elegir que era difícil encontrar la que Arendt utilizó casi como una aguja en un pajar. Una vez, por suerte, tropecé con una traducción de Virgilio que ella había usado. Mi lápiz se puso en marcha (¡eureka!) para indicar editor, fecha, etc. en una nota al pie; luego volví a mirar, ¡y no! Como con tanta frecuencia, allí había usado una traducción pero no se había ceñido a ella. Y es imposible mostrar en una nota a pie de página los puntos en que divergía de la traducción original.

Finalmente, llegamos a una estrategia que consistió en citar una traducción sólo cuando había sido seguida al pie de la letra. Cuando el traductor no es mencionado, significa que la versión usada es por entero o en su mayor parte de la autora, o que no pudimos encontrar la traducción utilizada, si es que existía alguna. Aun así, incluso esta estrategia requiere cierta formación. El lector debería saber que algunas traducciones estándar (McKeon, Kemp Smith, Kaufmann, la miscelánea de Hamilton-Cairns), incluso donde no son mencionadas de modo explícito, sirvieron *grosso modo* de guía para la autora.

La Biblia ha sido un problema especial. En un principio, parecía difícil decir si en el texto estaba utilizando la versión del rey Jacobo, la versión estándar revisada, la Biblia Douai, una versión alemana que ella luego traducía al inglés o una mezcla de todas ellas. Incluso me entretuve con la hipótesis de que había vuelto a la vulgata de san Jerónimo y había traducido del latín. Me incliné por usar la versión del rey Jacobo porque además de la preferencia personal estaba el argumento de que el *thou shalt* que, en la voz de la autora, aparecía repetidamente en el volumen de «La Voluntad» parecía tener que encajar con los *thou* y *thee* bíblicos de la versión más antigua —de otra manera sonaría muy extraño —. Pero Roberta Leighton me ha demostrado que una comparación más atenta muestra que el manuscrito está más cercano a la versión estándar revisada; así, ésa es la versión que se ha usado, con algunas excepciones en las que la belleza del lenguaje del rey Jacobo nos resultó irresistible, como lo fue para nuestra autora. En cualquier caso, el permanecer fieles al conjunto de la versión estándar revisada ha eliminado una dificultad: el hecho de que la versión antigua traduce «amor» (*agape*) como «caridad». Y en la medida en que para los oídos modernos la palabra connota principalmente deducción de impuestos o remite a

«adoptar una perspectiva caritativa», hubiéramos tenido que cambiarla por «amor» (entre paréntesis) cada vez que apareciera, lo que habría dificultado la lectura.

Estas preocupaciones con respecto a la consistencia y la fidelidad a las referencias parecerá curiosa al lector normal. Se trata de una enfermedad profesional de los editores y de los académicos. O también son las reglas del juego para la escritura académica y, dada su severidad, añaden entusiasmo a la investigación, un entusiasmo que no puede ser compartido por quienes no participan en el juego. El juego del escondite [*hunting-the slipper*] que aquí adquiere forma de una nota a pie de página difícil de encontrar debe ser tomado con absoluta seriedad, igual que cualquier juego o deporte absorbente. Con todo, si sólo importa a unos pocos, en especial a los que participan en él, ¿qué sentido tiene?, ¿qué diferencia hay entre que Dios sea «Él» en una página y en la siguiente «él»? Puede simplemente que la autora cambiase de actitud, con lo cual estaría en su derecho. ¿Por qué tratar de adivinar su preferencia implícita y encerrarla, ella que fue un espíritu libre, en un uniforme «Él» o «él»? Pues bien, es «Él». Y la voluntad es «Voluntad» cuando es un concepto y «voluntad» cuando funciona en un sujeto humano.

Debo disculparme ante el lector por mencionar estos detalles relativos a las notas a pie de página, a las mayúsculas, a los paréntesis, etc., tan alejados del interés de quien lo mira desde fuera como lo está la meticulosa elección que un pescador hace de un determinado tipo de mosca para pescar una trucha cuando una lombriz bastaría para capturar el pez. Que el pez es lo importante tiende a ser olvidado por los especialistas, como la misma Hannah Arendt estaría de acuerdo en afirmar. Arendt se preocupaba por el lector normal, que para ella seguía siendo un estudiante con forma de adulto. Éste es el motivo por el cual amaba especialmente a Sócrates. Con todo, siendo una profesora y

una académica, conocía bien las reglas del juego y las aceptaba, si bien con el espíritu de tolerancia que uno tiene con los pasatiempos de los críos mucho más que con el celo de una verdadera participante. De cualquier forma, a lo largo de estos meses con el mecano escrito, mis bien afilados lápices se han ido desgastando. Y ahora considero que ya he hablado demasiado. Es tiempo de dejar que hable el manuscrito.

Primera parte

EL PENSAMIENTO

INTRODUCCIÓN

El pensar no conduce a un saber como las ciencias.
El pensar no produce ninguna sabiduría aprovechable de la vida.
El pensar no descifra enigmas del mundo.
El pensar no infunde inmediatamente fuerzas para la acción.

MARTIN HEIDEGGER[*]

El título que se dado a esta serie de conferencias, *La vida del espíritu*, suena pretencioso, y hablar sobre el pensamiento me parece tan presuntuoso que creo que les debo una justificación más que una disculpa. Por supuesto, el tema en sí no requiere justificación alguna, y menos todavía en el marco de las Gifford Lectures. Lo que me preocupa es arriesgarme, ya que no pretendo ni ambiciono ser un «filósofo», ni contabilizarme entre los que Kant llamó, con ironía, *Denker von Gewerbe* (pensadores profesionales).[1] Así pues, la pregunta es saber si no debería haber dejado estos problemas en manos de los expertos, y la respuesta deberá revelar qué es lo que me ha llevado a abandonar la seguridad relativa de la ciencia y de la teoría política para abordar estos temas tan temibles, en vez de dejarlos estar donde estaban.

En concreto, dos razones bastante diferentes despertaron mi interés por las actividades del espíritu. Todo comenzó mientras asistía al proceso de Eichmann en Jerusalén. En mi relato del mismo[2] hablé de la «banalidad del mal» y con esta expresión no aludía a una teoría o a una doctrina, si bien era confusamente consciente de que iba en contra del pensamiento tradicional —literario, teológico, filosófico— sobre el fenómeno del mal. El mal, como aprendimos de niños, es algo demoníaco; su encarnación es Satán, que «cae del cielo como un rayo» (Lucas, 10,18), o Lucifer, el ángel caído («el demonio también es un ángel» [Miguel de Unamuno]), cuyo pecado es el orgullo («orgulloso como Lucifer»), es decir, aquella *superbia* de la que sólo los mejores son capaces: ellos no quieren servir a Dios, quieren ser como Él. Los malvados, se nos dice, actúan movidos por la envidia, que puede ser el resentimiento por no haber triunfado sin que mediara su propia falta (Ricardo III), o la envidia de Caín, que mató a Abel porque «el Señor prestó atención a Abel y a sus sacrificios, pero no tuvo consideración alguna con Caín y sus ofrendas». También puede guiarles la debilidad (Macbeth). O, al contrario, el poderoso odio que experimenta la maldad ante la pura bondad (Iago: «Odio al Moro; mi causa está engendrada en mi corazón»; el odio de Claggart por la inocencia «bárbara» de Billy Budd, un odio que Melville considera como una «depravación de la naturaleza»), o la codicia, «fuente de todos los males» (*Radix omnium malorum cupiditas*). Sin embargo, aquello que tenía ante mis ojos era un hecho totalmente distinto e innegable. Lo que me impresionó del acusado era su manifiesta superficialidad, que no permitía remontar el mal incuestionable que regía sus actos hasta los niveles más profundos de sus raíces o motivos. Los actos fueron monstruosos, pero el agente —al menos el responsable que estaba siendo juzgado en aquel momento—

era totalmente corriente, común, ni demoníaco ni monstruoso. No presentaba ningún signo de convicciones ideológicas sólidas ni de motivos específicamente malignos, y la única característica destacable que podía detectarse en su conducta pasada, y en la que manifestó durante el proceso y los interrogatorios previos, fue algo enteramente negativo; no era estupidez, sino *incapacidad para pensar*. En el contexto del tribunal israelí y del proceso carcelario supo desenvolverse tan bien como lo había hecho durante el régimen nazi pero, ante situaciones carentes de este tipo de rutina, estaba indefenso y su lenguaje estereotipado producía en la tribuna, como evidentemente también debió hacerlo en su vida oficial, una suerte de comedia macabra. Los estereotipos, las frases hechas, la adhesión a lo convencional, los códigos de conducta estandarizados cumplen la función socialmente reconocida de protegernos frente a la realidad, es decir, frente a los requerimientos que sobre nuestra atención pensante ejercen los acontecimientos y hechos en virtud de su existencia. Si siempre tuviéramos que ceder a dichos requerimientos, pronto estaríamos exhaustos. La única diferencia entre Eichmann y el resto de la humanidad es que él pasó por alto todas esas solicitudes.

Esa total ausencia de pensamiento —tan común en nuestra vida cotidiana, en la que apenas tenemos el tiempo, y menos aún la disposición, para *detenernos* y pensar— atrajo mi atención. ¿Es posible hacer el mal, los pecados de omisión y los de comisión, cuando faltan los «motivos reprensibles» (según la terminología legal) y también cualquier otro tipo de motivo, el más mínimo destello de interés o volición? La maldad, como quiera que la definamos, este «estar resuelto a ser un villano», ¿*no es* una condición necesaria para hacer el mal? Nuestra facultad de juzgar, de distinguir lo bueno de lo malo, lo que está bien de lo que está mal, ¿depende de nuestra facultad de pensar? Por supuesto, no en el sentido en

el que el pensamiento pudiera producir por sí mismo las buenas acciones, como si la «virtud pudiera enseñarse» y aprenderse; sólo se enseñan los hábitos y las costumbres, y conocemos demasiado bien la rapidez con que se desaprenden y olvidan cuando una circunstancia nueva exige un cambio en las costumbres y pautas de conducta. (El hecho de que normalmente se traten las cuestiones del bien y del mal en los cursos de «moral» o «ética» sirve para indicar lo poco que se sabe de su sujeto, pues «moral» viene de *mores* y «ética» de *ēthos*, términos latino y griego que significan «costumbres» y «hábito»; la palabra latina se relaciona con las normas de conducta, mientras que la griega deriva de «hábitat», como nuestros «hábitos».) La ausencia de pensamiento ante la que me encontré no era el resultado del olvido de las buenas maneras o de los hábitos anteriores, sin duda buenos, ni de la estupidez, en el sentido de incapacidad para comprender —ni siquiera en el sentido de «locura moral»—, pues era igual de manifiesta en circunstancias que no tenían nada que ver con las llamadas «decisiones éticas» o con problemas de conciencia.

La cuestión que se imponía era la siguiente: la actividad de pensar en sí misma, el hábito de examinar y de reflexionar acerca de todo lo que acontezca o llame la atención, al margen de su contenido específico o de sus resultados, ¿puede ser una actividad de tal naturaleza que se encuentre entre las condiciones que llevan a los seres humanos a evitar el mal o, incluso, los «condicionan» frente a él? (El mismo término «con-ciencia» [*conscience*]* apunta en esta dirección, ya que significa «conocer conmigo y por mí mismo», una suerte de conocimiento que se actualiza en cada proceso de pensamiento.) ¿Y acaso no refuerza esta hipótesis todo lo que se sabe sobre la conciencia, esto es, que la «buena conciencia» es, por lo general, más propia de la gente auténticamente malvada, criminales y similares,

mientras que sólo la «gente buena» es capaz de tener mala conciencia? Por expresarlo de otro modo y usando un lenguaje kantiano, después de que me llamara la atención un fenómeno que, quisiera o no, «me puso en posesión de un concepto» (la banalidad del mal), no pude evitar suscitar la *quaestio iuris* y preguntarme «con qué derecho lo poseía y lo utilizaba».[3]

Así pues, el proceso de Eichmann fue lo que en principio me llevó a interesarme por este tema. En segundo lugar, los problemas morales nacidos de la experiencia concreta que iban contra la sabiduría de los siglos —no sólo respecto de las distintas respuestas tradicionales que la «ética», una rama de la filosofía, había ofrecido al problema del mal, sino también respecto de las más amplias respuestas con que cuenta la filosofía para la mucho menos urgente cuestión de «qué es pensar»—, todo ello consiguió renovar en mí algunas dudas que me venían asediando desde que concluyera un estudio sobre lo que mi editor sabiamente denominó «La condición humana», pero que yo más modestamente había considerado como una indagación sobre «La *vita activa*». Me había interesado por el problema de la acción, la más antigua preocupación de la ciencia política, y aquello que me había inquietado siempre al respecto fue que el mismo término que había empleado en mis reflexiones sobre el tema, esto es, *vita activa*, fue acuñado por hombres dedicados al tipo de vida contemplativa que observaban a todos los seres vivos desde esta perspectiva.

Desde este punto de vista, la forma de vida activa es «laboriosa», la contemplativa es pura quietud; la activa se despliega en público, la contemplativa en el «desierto»; la activa se consagra a «la necesidad del prójimo», la contemplativa a la «visión de Dios». (*Duae sunt vitae, activa et contemplativa. Activa est in labore, contemplativa in requie. Activa in publico, contemplativa in deserto. Activa in*

necesitate proximi, contemplativa in visione Dei.) He citado a un autor medieval[4] del siglo XII, casi al azar, porque la idea de que la contemplación es el estado más elevado del espíritu es tan antigua como la filosofía occidental. La actividad pensante —según Platón, el diálogo silencioso que tenemos con nosotros mismos— sólo sirve para abrir los ojos del espíritu, e incluso el *nous* aristotélico es un órgano para ver y contemplar la verdad. En otras palabras, el pensamiento tiende a y culmina en la contemplación, y ésta no es activa sino pasiva; es el punto donde la actividad mental descansa. Según las tradiciones de la época cristiana, cuando la filosofía se convirtió en la sirvienta de la teología, el pensamiento devino meditación, y la meditación de nuevo culminaba en la contemplación, una suerte de estado beatífico del alma en el que el espíritu ya no se desplegaba para conocer la verdad, sino que, anticipando un estado futuro, lo recibía temporalmente en la intuición. (Descartes, influido todavía por esta tradición, llamó *Méditations* al tratado en el que se dispuso a demostrar la existencia de Dios.) Con el surgimiento de la edad moderna, el pensamiento se convirtió sobre todo en el siervo de la ciencia, del conocimiento organizado; y, aunque el pensamiento se tornó entonces extremadamente activo, siguiendo la convicción central de la modernidad de que sólo se puede conocer lo que hace uno mismo, la matemática, la ciencia no empírica por excelencia, en la que la mente parece jugar sólo consigo misma, fue la que se convirtió en la Ciencia de las ciencias, proporcionando la llave de aquellas leyes de la naturaleza y del universo que esconden las apariencias. Si para Platón era un axioma que el ojo invisible del alma era el órgano que observaba la verdad invisible con la certeza del conocimiento, para Descartes llegó a ser un axioma —durante la famosa noche de su «revelación»—, que «existía un acuerdo fundamental entre las *leyes* de la

naturaleza [ocultas tras las apariencias y las engañosas percepciones sensibles] y las leyes de la matemática»;[5] esto es, entre las leyes del pensamiento discursivo en el plano más elevado y abstracto, y las leyes de cualquiera que sea lo que subyace tras los meros fenómenos de la naturaleza. Realmente creyó que con este tipo de pensamiento, con lo que Hobbes denominó «tener en cuenta las consecuencias», podría aportar algún conocimiento sobre la existencia de Dios, la naturaleza del alma y temas similares.

Lo que me interesó de la *vita activa* era que la noción contraria de completa quietud de la *vita contemplativa* resultaba tan abrumadora que, en comparación con esta calma, desaparecían las demás diferencias entre las distintas actividades de la *vita activa*. Comparado con esta quietud, ya no importaba si se laboraba y se araba el campo, o se trabajaba y producían objetos de uso, o se actuaba en común con otros en determinadas empresas. Incluso Marx, en cuya obra y pensamiento desempeñó un papel importante la cuestión de la acción, «utiliza la expresión *praxis* únicamente en el sentido de "lo que el ser humano hace" como opuesto a "lo que el ser humano piensa"».[6] Sin embargo, yo era consciente de que se puede abordar este tema desde una perspectiva totalmente distinta, y para señalar mis dudas concluí el estudio sobre la vida activa con una curiosa frase que Cicerón atribuía a Catón, quien solía decir que «nunca hacía más que cuando nada hacía, y nunca se hallaba menos solo que cuando estaba solo» (*Numquam se plus agere quam nihil cum ageret, numquam minus solum esse quam cum solus esset*).[7] Suponiendo que Catón estuviera en lo cierto, las preguntas son obvias: ¿qué «hacemos» cuando no hacemos nada sino pensar? ¿Dónde estamos cuando, normalmente rodeados por nuestros semejantes, no estamos con nadie más que con nosotros mismos?

Suscitar estas cuestiones tiene, evidentemente, sus dificultades. A primera vista parecen pertenecer a lo que solía llamarse «filosofía» o «metafísica», dos términos y dos ámbitos de investigación que, como sabemos, han caído en desgracia. Si se tratara simplemente de las críticas positivistas o neopositivistas, quizá no necesitaríamos ni preocuparnos de ello. La afirmación de Carnap de que la metafísica debe ser considerada como poesía contradice las pretensiones de los metafísicos; pero éstas, como la valoración de Carnap, pueden estar basadas en una subestimación de la poesía. Heidegger, a quien Carnap eligió como blanco de su ataque, replicó afirmando la estrecha relación entre la filosofía y la poesía; no eran idénticas, pero emanaban de la misma fuente: el pensamiento. Y de la misma opinión era Aristóteles, a quien de momento nadie ha acusado de escribir «mera» poesía: poesía y filosofía van en cierto modo juntas. Por otra parte, el célebre aforismo de Wittgenstein, «De lo que no se puede hablar hay que callar»,[*] que argumenta en el sentido contrario, podría, si se tomase al pie de la letra, aplicarse no sólo a lo que escapa a la experiencia sensible, sino también a la mayoría de los objetos de la sensación. Nada de lo que vemos, oímos o tocamos puede ser adecuadamente descrito con palabras que igualen lo que es dado a los sentidos. Hegel estaba en lo cierto al subrayar que «el esto sensible [...] es inasequible al lenguaje».[8] ¿Y no fue precisamente el descubrimiento de esta discrepancia entre las palabras, el medio en el que se piensa, y el mundo de las apariencias, el medio en el que se vive, lo que condujo a la filosofía y a la metafísica al primer plano? Si se exceptúan los inicios, el pensamiento, ya fuera como *logos* o como *noēsis*, era considerado capaz de alcanzar la verdad o el Ser verdadero, mientras que al final el acento se desplazó a lo dado a la percepción y a los instrumentos

que permiten ampliar y afinar los sentidos corporales. Parece legítimo que los primeros discriminen contra las apariencias y que los últimos lo hagan contra el pensamiento.

Nuestras dificultades con las cuestiones metafísicas nacen menos de los que, de algún modo, consideran que «carecen de significado», que de aquellos a quienes va dirigida la crítica. Pues, del mismo modo que la crisis de la teología alcanzó su punto más álgido cuando los teólogos, y no la vieja masa de no creyentes, comenzaron a hablar sobre la proposición «Dios ha muerto», la crisis de la filosofía y de la metafísica se ha manifestado cuando los propios filósofos empezaron a declarar el final de la filosofía y de la metafísica. Ahora ésta es una historia pasada. (El atractivo de la fenomenología de Husserl surgió de las implicaciones antihistóricas y antimetafísicas de la máxima *Zu den Sachen selbst* [«A las cosas mismas»]; y Heidegger, quien «aparentemente se mantiene dentro de la órbita de la metafísica», de hecho también aspiró a «la superación de la metafísica», como proclamó repetidas veces desde 1930.)[9]

No fue Nietzsche sino Hegel el que primero anunció que «el sentimiento sobre el que se basa la religión de la época moderna [es] el sentimiento de que Dios mismo ha muerto».[10] Hace sesenta años la *Enciclopedia Británica* se sentía bastante segura al considerar la «metafísica» como filosofía «bajo su nombre más desacreditado»,[11] y si queremos remontarnos más atrás en este menosprecio, encontramos a Kant entre los más destacados detractores, no al Kant de la *Crítica de la razón pura*, a quien Moses Mendelssohn llamó el «destructor de todo», el *alles Zermalmer*, sino al de los escritos precríticos, en los que admite libremente que «era [su] destino enamorarse de la metafísica», pero también se refiere a sus «abismos sin fondo», su «suelo resbaladizo», su utópico «país de jauja» (*Schlaraffenland*) que los «soñadores de la razón» habitan

como un «dirigible», de tal forma que «no hay locura alguna que no pueda ponerse de acuerdo con una sabiduría desenraizada».[12] Todo lo que cabe señalar hoy respecto de este tema ya ha sido admirablemente dicho por Richard McKeon: en la larga y compleja historia del pensamiento, esta «ciencia imponente» no ha conseguido jamás «una convicción general respecto de [su] función [...] ni tampoco un consenso en cuanto a su objeto».[13] Ante esta historia de desprestigio, resulta bastante sorprendente que el mismo término «metafísica» haya sido capaz de sobrevivir. Uno casi sospecha que Kant estaba en lo cierto cuando, con una edad avanzada, tras haber asestado un golpe mortal a la «ciencia imponente», pronosticó que los hombres retornarían a la metafísica «como a una amada con la que se ha tenido una desavenencia» (*wie zu einer entzweiten Geliebten*).[14]

No creo que esto sea muy probable ni deseable. Sin embargo, antes de comenzar a especular sobre las posibles ventajas de la situación actual, quizá sería conveniente reflexionar sobre qué se quiere decir en realidad cuando se observa que la teología, la filosofía y la metafísica han llegado a un final; ciertamente, no que Dios ha muerto, algo sobre lo que se puede *saber* tan poco como sobre su existencia (tan poco, de hecho, que incluso la palabra «existencia» está fuera de lugar), sino que la manera en que Dios ha sido pensado durante milenios ya no es convincente; si algo ha muerto, sólo puede ser el *pensamiento* tradicional de Dios. Y algo similar ocurre con el fin de la filosofía y la metafísica: no es que las viejas cuestiones que acompañan al hombre desde su aparición sobre la tierra hayan devenido «carentes de significado», sino que el modo en que fueron formuladas y resueltas ha perdido su validez.

Lo que sí ha llegado a su final es la distinción básica entre lo sensible y lo suprasensible, así como la idea, tan antigua como Parménides, de que todo lo que no se obtiene

por los sentidos —Dios o el Ser, o los Primeros Principios y Causas (*archai*) o las Ideas— es más real, más verdadero, más significativo que aquello que aparece, y de que esto no sólo está *más allá* de la percepción de los sentidos, sino *por encima* del mundo sensible. Lo que «ha muerto» no es únicamente la localización de tales «verdades eternas», sino la misma distinción. Entretanto, con voces cada vez más estridentes, los pocos defensores de la metafísica nos han advertido del peligro de nihilismo inherente a este desarrollo; y, a pesar de que raramente lo invocan, disponen de un argumento importante a su favor: es cierto que, una vez descartado el reino suprasensible, su opuesto, el mundo de las apariencias tal y como se ha venido entendiendo desde hace siglos, queda también anulado. Lo sensible, como todavía lo conciben los positivistas, no puede sobrevivir a la muerte de lo suprasensible. Nadie ha visto esto mejor que Nietzsche, quien, con su descripción poética y metafórica de la muerte de Dios,[15] ha creado tanta confusión sobre estos temas. En un pasaje significativo del *Crepúsculo de los ídolos* aclara el significado de la palabra «Dios» en épocas anteriores: se trataba de un símbolo del reino de lo suprasensible tal como lo entendió la metafísica; y, a continuación, reemplazando la palabra «Dios» por la expresión «mundo verdadero», afirma: «Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado?, ¿acaso el aparente?… ¡No!, al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente».[16]

Esta idea de Nietzsche, esto es, que «la destitución de lo suprasensible también elimina lo meramente sensible y, con ello, la diferencia entre ambos» (Heidegger),[17] es tan evidente que resiste cualquier intento por datarla históricamente; todo pensamiento en términos de dos mundos implica que ambos están indisolublemente interconectados. Así, los elaborados argumentos modernos

contra el positivismo ya fueron anticipados por la insuperable simplicidad del breve diálogo de Demócrito entre el espíritu, órgano para lo suprasensible, y los sentidos. Las percepciones de los sentidos son ilusorias, dice el espíritu; cambian según las condiciones del cuerpo; lo dulce, lo amargo, el color, etcétera, existen sólo *nomō*, por convención entre los hombres, y no *physei*, de acuerdo con la verdadera naturaleza tras las apariencias. A lo que responden los sentidos: «Pobre mente, tú que recibes de nosotros tus pruebas [*pisteis*, "en lo que se puede confiar"], ¿tratas de demolernos? Nuestro derrocamiento será tu propia ruina».[18] En otras palabras, una vez perdido el siempre precario equilibrio entre los dos mundos, no importa si ha sido el «mundo verdadero» el que ha abolido al «mundo de las apariencias», o viceversa, se desploma todo el entramado de referencias en el que el pensamiento estaba acostumbrado a orientarse. En estos términos, nada parece tener ya mucho sentido.

Estas «muertes» modernas —de Dios, de la metafísica, de la filosofía y, por consiguiente, del positivismo— se han convertido en acontecimientos de considerable importancia histórica, después de que, con el inicio del siglo, dejasen de ser la preocupación exclusiva de una élite intelectual para constituir, más que una preocupación, la hipótesis común adoptada por casi todo el mundo. No vamos a ocuparnos aquí de este aspecto político de la materia. Para nuestros propósitos es incluso mejor dejar al margen este tema que, en realidad, tiene que ver con la autoridad política, e insistir en el simple hecho de que, por mucho que nuestras formas de pensar estén implicadas en dicha crisis, nuestra *capacidad* de pensar no está en juego; somos lo que los seres humanos han sido siempre: seres pensantes. Con esto quiero decir que los seres humanos tienen una inclinación, quizás una necesidad, para pensar más allá de los límites del

conocimiento, para emplear esta capacidad como algo más que un instrumento para crear y conocer. Hablar de nihilismo en este contexto puede que no sea nada más que cierto rechazo a abandonar conceptos y razonamientos caducos desde hace bastante tiempo, aunque su desaparición no se haya admitido públicamente hasta hace poco. ¡Si sólo, quisiera imaginarse uno, pudiéramos hacer en esta situación lo que hizo la edad moderna en sus primeras etapas, esto es, tratar cada tema «como si nadie lo hubiera abordado antes que yo» (como propone Descartes en sus observaciones introductorias a «*Les Passions de l'âme*»)! Esto se ha vuelto imposible, en parte por nuestra conciencia histórica enormemente ampliada, pero, sobre todo, porque el único testimonio que se tiene respecto de qué significaba pensar como una actividad para quienes la habían elegido como forma de vida consiste en lo que hoy llamaríamos «falacias metafísicas». Ninguno de los sistemas, ninguna de las doctrinas transmitidas por los grandes pensadores puede ser convincente o plausible para los lectores contemporáneos; pero ninguno de ellos, como trataré de argumentar aquí, es arbitrario, y ninguno puede ser simplemente desechado como puro sinsentido. Por el contrario, las falacias metafísicas contienen las únicas pistas que poseemos sobre qué significa pensar para quienes se consagran a ello; algo de suma importancia hoy en día y sobre lo que, por raro que parezca, existen pocas manifestaciones directas.

Por ello, nuestra situación puede presentar una doble ventaja tras la desaparición de la metafísica y de la filosofía. Puede permitirnos contemplar el pasado con ojos nuevos, sin la carga y la guía de tradición alguna y, por ello, disponer de una enorme riqueza de experiencias en bruto sin estar limitados por ninguna prescripción sobre cómo operar con estos tesoros. *Notre héritage n'est précédé d'aucun testament* («A nuestra herencia no la precede ningún

testamento»).[19] La ventaja habría sido aún mayor si no hubiera venido acompañada, casi inevitablemente, de una creciente incapacidad para moverse, al nivel que sea, en el ámbito de lo invisible; o, por decirlo de otra manera, si no estuviese acompañada del descrédito en el que ha caído todo lo que no es visible, tangible o palpable, de tal forma que estamos en peligro de perder el pasado junto con nuestras tradiciones.

Pues aunque nunca hubo mucho consenso respecto del objeto de la metafísica, al menos un aspecto se ha tomado como seguro: que tales disciplinas —ya se llamen «metafísica» o «filosofía»—, se ocupaban de cuestiones que no eran dadas a la percepción sensible, y que su comprensión trascendía el razonamiento del sentido común, que surge de la experiencia sensible y puede ser confirmado mediante pruebas y métodos empíricos. Desde Parménides hasta el fin de la filosofía, todos los pensadores coincidían en que, para tratar estas cuestiones, el hombre debía separar su espíritu de los sentidos, tanto del mundo ofrecido por ellos como de las sensaciones —o pasiones— provocadas por los objetos de los sentidos. El filósofo, en la medida en que es filósofo y no un «hombre como nosotros» (algo que, desde luego, también es), abandona el mundo de las apariencias para moverse en un ámbito que, desde los inicios de la filosofía, siempre se ha descrito como el mundo de unos pocos. Esta distinción, antiquísima, entre la multitud y los «pensadores profesionales», especializados en lo que supuestamente era la actividad más elevada que los seres humanos podrían alcanzar —al filósofo platónico «le es posible hacerse amigo de los dioses y llegar a ser, si algún otro hombre puede serlo, inmortal también él»—,[20] ha perdido su importancia, y ésta es la segunda ventaja de la situación actual. Si, como sugerí antes, la capacidad para distinguir lo bueno de lo malo tuviese algo que ver con la

capacidad para pensar, entonces deberíamos poder «exigir» su ejercicio a cualquier persona en su sano juicio, con independencia del grado de erudición o de ignorancia, inteligencia o estupidez, que pudiera tener. Kant, en este aspecto, fue casi el único filósofo preocupado por la opinión corriente según la cual la filosofía es privilegio de unos pocos, precisamente debido a sus implicaciones morales. De acuerdo con ello, una vez observó que «la estupidez es causada por un corazón malvado»,[21] afirmación que no es cierta. La incapacidad para pensar no es estupidez; puede encontrarse en gente muy inteligente, y la maldad difícilmente es su causa; quizá sea a la inversa, que la maldad tenga su causa en la ausencia de pensamiento. En cualquier caso, la cuestión no puede seguir dejándose en manos de «especialistas», como si el pensamiento, del mismo modo que la alta matemática, fuese monopolio de una disciplina especializada.

Resulta clave para nuestra empresa la distinción kantiana entre *Vernunft* y *Verstand*, «razón» e «intelecto» (no «entendimiento», que considero una traducción errónea; Kant empleó el alemán *Verstand* para traducir el *intellectus* latino, y si bien *Verstand* es el sustantivo de *verstehen*, por tanto «entendimiento» en las traducciones habituales, carece de las connotaciones propias del *das Verstehen* alemán). Kant distinguió entre estas dos facultades mentales tras descubrir el «escándalo de la razón», el hecho de que el espíritu no puede obtener un conocimiento cierto y verificable sobre temas e interrogantes en los que, sin embargo, no puede dejar de pensar. Tales temas, esto es, aquello de lo que se ocupa el pensamiento común, se reducen según Kant a lo que a menudo hemos denominado «cuestiones últimas»: Dios, libertad e inmortalidad. Pero además del interés existencial que los seres humanos tuvieron una vez en ellas, y aunque Kant pensara que «jamás

ha existido un alma honesta que soportase pensar que todo se acaba con la muerte»,[22] también fue bastante consciente de que «la necesidad urgente» de la razón difiere y es «algo más que la simple búsqueda y el deseo de conocer».[23] De ahí que la diferenciación de las dos facultades, razón e intelecto, coincida con la distinción entre dos actividades mentales, pensar y conocer, y con dos preocupaciones también diversas: significado, para la primera categoría, y cognición, para la segunda. Aunque Kant había insistido en esta distinción, todavía estaba tan fuertemente ligado al enorme peso de la tradición metafísica que se mantuvo firme respecto del contenido tradicional, es decir, los temas que se podían *probar* como incognoscibles, y, mientras justificaba la necesidad de la razón de pensar más allá de los límites de lo cognoscible, pasó por alto el hecho de que la necesidad de reflexionar del ser humano abarca prácticamente todo lo que le acontece, las cosas que conoce y las que no puede conocer. Kant no supo hasta qué punto la capacidad para pensar había liberado a la razón, al justificarla en términos de cuestiones últimas. Afirmó, a la defensiva: «Tuve, pues, que suprimir el *saber* [...] para dejar sitio a la *fe*»,[24] pero no le dejó sitio a la fe, sino al pensamiento, y no «suprimió el saber», sino que lo separó del pensamiento. En las notas de su curso sobre metafísica escribió: «Los fines de la metafísica [...] son extender nuestro uso de la razón por encima de los límites del mundo sensible, si bien sólo negativamente, esto es, *apartar los obstáculos que alza la propia razón*» (cursivas de Arendt).[25]

El mayor obstáculo que la razón (*Vernunft*) se pone en su camino procede del intelecto (*Verstand*) y de los bien justificados criterios que estableció para sus propios fines, para apagar la sed, y satisfacer la necesidad de saber y conocer. La razón por la que Kant y sus sucesores prestaron poca atención al pensamiento como actividad, y menos aún a

las experiencias del yo pensante, es que, a pesar de todas las diferenciaciones, exigían los mismos resultados y aplicaban los mismos criterios a la certeza y la evidencia que al conocimiento. Pero si es cierto que el pensamiento y la razón están legitimados para trascender los límites del conocimiento y del intelecto —justificado por Kant sobre la base de que los asuntos de los que se ocupan, aunque incognoscibles, son del mayor interés existencial para el hombre—, entonces se debería suponer que el pensamiento y la razón no se ocupan de lo mismo que el intelecto. Para avanzar, y por ponerlo en pocas palabras: *la necesidad de la razón no está guiada por la búsqueda de la verdad, sino por la búsqueda del significado. Y verdad y significado no son una misma cosa*. La falacia básica, que prima sobre las otras falacias metafísicas, consiste en interpretar el significado según el modelo de verdad. El último ejemplo, y en algunos aspectos el más sorprendente, se encuentra en *El ser y el tiempo* de Heidegger, que comienza planteando de nuevo «la pregunta que interroga por el sentido del ser».[26] El propio Heidegger, en una interpretación posterior de su cuestión inicial, señala de forma explícita: «"Sentido del Ser" y "Verdad del Ser" dicen lo mismo».[27]

Las tentaciones de resolver la ecuación —que se reduce a un rechazo por aceptar y pensar a partir de la distinción kantiana entre razón e intelecto, entre la «necesidad urgente» de pensar y el «deseo de saber»— son enormes y de ninguna manera se deben sólo al peso de la tradición. Las intuiciones kantianas ejercieron, sin duda, un extraordinario efecto liberador sobre la filosofía alemana y fueron el detonante del idealismo alemán. Inauguraron la senda del pensamiento especulativo; pero este pensamiento se convirtió de nuevo en el dominio de una nueva clase de especialistas comprometidos con la idea de que «el objeto propio» de la filosofía es «el conocimiento real de lo que es

en verdad».[28] Liberados por Kant del viejo dogmatismo académico y de sus estériles ejercicios erigieron no sólo nuevos sistemas, sino una nueva «ciencia» —el título original de una de sus obras más importantes, la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, era el de «Ciencia de la experiencia de la conciencia»—,[29] borrando afanosamente la distinción kantiana entre el interés de la razón por lo incognoscible y el del intelecto por el conocimiento. Siguiendo el ideal cartesiano de la certeza, como si Kant no hubiera existido, creyeron con toda honestidad que los resultados de sus especulaciones poseían el mismo tipo de validez que los del proceso cognitivo.

Capítulo I

LA APARIENCIA

¿Acaso nos enjuicia Dios por las apariencias? Sospecho que sí.

W. H. Auden

1. La naturaleza fenoménica del mundo

El mundo en el que nacen los hombres abarca muchas cosas, naturales y artificiales, vivas y muertas, efímeras y eternas; todas tienen en común que *aparecen*, lo que significa ser vistas, oídas, tocadas, catadas y olidas, ser percibidas por criaturas sensitivas dotadas de órganos sensoriales adecuados. Nada puede aparecer; el término «apariencia» carecería de sentido si no existiesen receptores para las apariencias, criaturas vivas capaces de percibir, reconocer y reaccionar —en forma de deseo o huida, aprobación o rechazo, culpa o alabanza—, frente a lo que no sólo está ahí, sino que aparece ante ellos y tiene significado para su percepción. En este mundo al que llegamos, procedentes de ningún lugar, y del que partimos con idéntico destino, *Ser y Apariencia coinciden*. La materia muerta, natural y artificial, cambiante e inmutable, depende de su ser, de su carácter de apariencia, de la presencia de criaturas vivas. No existe nada ni nadie en este mundo cuya misma existencia no presuponga un *espectador*. En otras palabras, nada de lo que es existe en singular desde el momento en que hace su aparición; todo lo que es está destinado a ser percibido por alguien. No es el Hombre en mayúsculas, sino la totalidad de los hombres los que habitan este planeta. La pluralidad es la ley de la tierra.

Puesto que los seres sensibles —hombres y animales a los que se les aparecen las cosas y que, como receptores, garantizan su realidad— también son apariencias, destinados y capacitados para ver y ser vistos, oír y ser oídos, tocar y ser tocados, nunca son meros sujetos y no pueden entenderse como tales; no son menos «objetivos» que una piedra o un puente. El carácter mundano de las cosas vivas implica que no existe un sujeto que no sea a la vez un objeto, y aparezca como tal ante cualquier otro, quien garantiza su realidad «objetiva». Aquello que suele denominarse «conciencia de sí» [*consciousness*], el hecho de que uno sea consciente de sí mismo y, por lo tanto, en cierto sentido puede aparecerse a sí mismo, no resulta suficiente para garantizar la realidad. (El *cogito me cogitare ergo sum* cartesiano es un *non sequitur*, por la simple razón de que tal *res cogitans* nunca se muestra del todo, a menos que sus *cogitationes* se manifiesten en un discurso, hablado o escrito, algo que ya está destinado a, y presupone, oyentes y lectores como sus receptores.) Contemplada desde la perspectiva del mundo, toda criatura recién nacida llega bien equipada para desenvolverse en un mundo donde Ser y Apariencia coinciden; está preparada para existir mundanamente. Los seres vivos, hombres y animales, no sólo están en el mundo, son *del mundo*, y esto se debe precisamente a que son al mismo tiempo sujetos y objetos, perciben y son percibidos.

Quizá no hay nada más sorprendente en este mundo nuestro que la casi infinita diversidad de sus apariencias, el enorme valor como espectáculo de sus vistas, sonidos y olores, algo a lo que casi nunca se refieren los pensadores y filósofos. (Sólo Aristóteles, aunque de manera fortuita, contempló la vida dedicada al disfrute pasivo de los placeres proporcionados por los órganos corporales entre las tres formas de vida que pueden escoger aquellos que, al no estar sometidos a la necesidad, pueden dedicarse al *kalon*, a lo que es bello frente a lo necesario y útil.)[1] Esta diversidad se corresponde con la variedad igualmente asombrosa de órganos sensoriales de las especies animales, de tal forma que lo que realmente aparece ante las criaturas vivientes adopta una gama casi infinita de formas y aspectos: cada especie animal habita en un mundo propio. Sin embargo, todas las criaturas dotadas de sentidos tienen en común la apariencia considerada como tal; primero, un mundo que se les aparece y luego, quizá lo más importante, el hecho de que ellas mismas son seres que aparecen y desaparecen, que siempre hubo un mundo antes de su llegada y que siempre habrá un mundo tras su partida.

Estar vivo significa vivir en un mundo anterior a la propia llegada y que nos sobrevivirá al partir. En este plano del simple «estar vivo», la aparición y la desaparición, en tanto que fenómenos recurrentes, son acontecimientos primordiales que, como tales, jalonan el tiempo; el tiempo transcurrido entre el nacimiento y la muerte. La porción de vida finita asignada a cada ser vivo no sólo determina su esperanza de vida sino también su experiencia temporal; es lo que proporciona el prototipo secreto para todas las mediciones temporales, sin que importe cuánto pueden trascender la porción de vida asignada en el pasado y en el futuro. Por ello, la experiencia vital de la duración de un año varía radicalmente a lo largo de la vida. Un año le parecerá más largo a un niño de 5 años, que en ese momento constituye una quinta parte de su existencia, que cuando sólo represente una vigésima o trigésima parte de su estancia terrenal. Todos sabemos cómo los años discurren cada vez más aprisa a medida que nos hacemos mayores hasta que, cerca de la vejez, vuelven a aminorar el paso puesto que comenzamos a medirlos en relación con la fecha de nuestra partida, que empieza a predecirse física y psicológicamente. Frente a este reloj, propio de los seres vivos que nacen y mueren, se encuentra el tiempo «objetivo», según el cual la duración de un año jamás cambia. Éste es el tiempo del mundo, y su proposición básica —con independencia de cualquier convicción científica o religiosa—, es que el mundo no tiene principio ni fin, afirmación que sólo parece adecuada para seres que siempre llegan a un mundo que les precedió y que les sobrevivirá.

Por oposición al «estar-ahí» inorgánico de la materia inerte, los seres vivos no son meras apariencias. Estar vivo significa estar movido por una necesidad de mostrarse que en cada uno se corresponde con su capacidad para aparecer. Los seres vivos *hacen su aparición* como actores en un escenario preparado para ellos. El escenario es el mismo para todos los que están vivos, pero *parece* distinto para cada especie, diferente incluso para cada individuo. El «parecer» —el «me-parece», *dokei moi*— es el modo, quizá el único posible, de reconocer y percibir un mundo que se manifiesta. Aparecer siempre implica parecerle algo a otros, y este parecer cambia según el punto de vista y la perspectiva de los espectadores. En otras palabras, todo objeto que aparece adquiere, en virtud de su propia condición para aparecer, una suerte de disfraz que puede, pero no tiene por qué, ocultarlo o desfigurarlo. El «parecer» se corresponde con el hecho de que cada apariencia, a pesar de su identidad, es percibida por una pluralidad de espectadores.

La inclinación a mostrarse —de reaccionar mediante la exhibición al efecto arrollador de ser mostrado— parece ser una característica compartida por hombres y animales. E, igual que el actor necesita del escenario, de sus compañeros y de los espectadores para hacer su entrada, cada objeto vivo depende de un mundo que aparece sólidamente como la localización para su aparición, de las demás criaturas para actuar con ellas, y de los espectadores para que reconozcan y aprecien su existencia. Desde la perspectiva de los

espectadores ante quienes se muestra y de cuya vista desaparece, cada vida individual, su auge y decadencia, constituye un proceso de desarrollo en el que un ente se despliega con un movimiento ascendente hasta que todas sus propiedades quedan expuestas plenamente; a esta fase le sigue un período de pausa —su eclosión o epifanía— seguido a su vez por un movimiento descendente de desaparición total. Este proceso se puede observar, examinar y comprender desde múltiples perspectivas, si bien nuestros criterios sobre qué es un objeto vivo permanecen idénticos en lo esencial: en la vida cotidiana y en los estudios científicos, está determinado por el relativamente breve lapso de tiempo de su apariencia plena, su epifanía. La elección, guiada por el único criterio de plenitud y perfección en la apariencia, resultaría totalmente arbitraria si la realidad no fuese sobre todo de naturaleza fenoménica.

El primado de la apariencia para todas las criaturas vivientes a las que se les aparece el mundo como un «me-parece» resulta decisivo para el tema que nos ocupa: aquellas actividades mentales gracias a las cuales nos diferenciamos de las otras especies animales. Aunque existen enormes diferencias entre dichas actividades, todas tienen en común una *retirada* del mundo, tal como éste aparece, y un retorno al yo. Esto no supondría problema alguno si fuésemos simples espectadores, criaturas divinas venidas al mundo para cuidarlo o disfrutarlo y regocijarse con él, pero conservando siempre otra esfera como hábitat natural. Sin embargo, *somos del mundo y no sólo estamos en él*; también somos apariencias por el hecho de llegar y partir, aparecer y desaparecer; y aunque venimos de ninguna parte, llegamos bien equipados para tratar con cualquier cosa que aparezca y para participar en el juego del mundo. Tales propiedades no se desvanecen cuando llevamos a cabo actividades mentales y cerramos los ojos del cuerpo, por emplear la metáfora platónica, para poder abrir los del espíritu. La teoría de los dos mundos se cuenta entre las falacias metafísicas, si bien jamás podría haber sobrevivido durante tantos siglos si no guardase cierta correspondencia plausible con algunas experiencias básicas. Como señaló Merleau-Ponty: «Sólo puedo huir del ser dentro del ser»,[2] y dado que Ser y Apariencia coinciden para los hombres, esto supone que sólo se puede huir de la apariencia dentro de la apariencia. Algo que no resuelve el problema de saber si el pensamiento es capaz de soportar la apariencia; la cuestión es dilucidar si el pensamiento y las otras actividades mentales, igualmente invisibles y silenciosas, pueden aparecer o si, después de todo, nunca pueden encontrar un lugar apropiado en el mundo.

2. Ser (auténtico) y (mera) Apariencia: la teoría de los dos mundos

Se puede encontrar una primera pista esclarecedora sobre este tema si se recurre a la antigua dicotomía metafísica entre el (auténtico) Ser y la (mera) Apariencia, porque también se basa en el primado o, al menos, en la prioridad de la apariencia. Para descubrir si algo *es* auténticamente, el filósofo debe *abandonar* el mundo de las apariencias donde se siente natural y originalmente en casa, como hizo Parménides cuando fue transportado hacia arriba, más allá de las puertas de la noche y el día, hasta el camino divino que se extendía, «bien alejado por cierto de la ruta trillada por los hombres»,[3] o como Platón al enunciar el mito de la caverna.[4] El mundo de las apariencias es *anterior* a cualquier ámbito que el filósofo pueda *escoger* como su «auténtico» hogar, en el que, sin embargo, no nació. La condición de apariencia del mundo siempre ha sido lo que le ha sugerido al filósofo, es decir, a la mente humana, la idea de que puede existir algo que no sea apariencia: *Nehmen wir die Welt als Erscheinung so beweiset sie gerade zu das Dasein von Etwas das nicht Erscheinung ist* («Si contemplamos el mundo considerándolo como apariencia, él mismo demuestra la existencia de algo que no es apariencia»), según decía Kant.[5] En otras palabras, cuando el filósofo abandona el mundo dado a los sentidos y se vuelve (el *periagōgē* platónico) hacia la vida del espíritu, obtiene sus pistas del primero, buscando algo que se le

revele, que le explique su verdad esencial. Dicha verdad —*a-lētheia*, lo que se desvela (Heidegger)— sólo puede concebirse como otra «apariencia», otro fenómeno originalmente oculto y que se supone de orden superior, lo que significa la persistente preponderancia de la apariencia. Nuestro dispositivo mental, capaz de desligarse de las apariencias *presentes*, permanece indisolublemente unido a la Apariencia. El espíritu, tanto como los sentidos, siempre espera que algo se le aparezca en su incesante búsqueda, la *Anstrengung des Begriffs* hegeliana.

Algo similar ocurre con la ciencia, sobre todo con la moderna, puesto que, según una temprana apreciación de Marx, se basa en el divorcio entre Ser y Apariencia, de modo que no es preciso ningún esfuerzo especial por parte del filósofo para llegar a alguna «verdad» oculta tras las apariencias. También el científico depende de las apariencias para encontrar qué se oculta tras la superficie, ya sea cuando practica una incisión en un cuerpo visible a fin de ver su interior, o cuando estudia objetos ocultos mediante aparatos sofisticados que los privan de las propiedades externas gracias a las que se manifiestan ante los sentidos. La idea directriz de estos esfuerzos científicos y filosóficos es siempre la misma: las apariencias, tal como dijo Kant, «tienen que poseer fundamentos que no sean fenómenos».[6] De hecho, esto constituye una generalización bastante obvia de la manera en que las cosas naturales crecen y «aparecen» a la luz del día desde un terreno de oscuridad, con la salvedad de que, en esta ocasión, se asume que dicho fundamento posee un grado de realidad más elevado que lo que simplemente aparece para desaparecer de nuevo al cabo de poco. Y, al igual que los «esfuerzos conceptuales» de los filósofos por encontrar algo tras las apariencias siempre concluyen con violentas invectivas contra las «meras apariencias», del mismo modo siempre se formulan a expensas de dichas apariencias los logros eminentemente prácticos de los científicos al desvelar aquello que las apariencias mismas jamás muestran sin intromisiones.

El primado de la apariencia es un hecho de la vida cotidiana al que no pueden escapar ni científicos ni filósofos; siempre deben regresar a ella desde los laboratorios e investigaciones, y siempre manifiesta su potencia al no verse afectada o alterada en lo más mínimo por mucho que hayan descubierto al intentar trascenderla. «Así, pues, las nociones “extrañas” de la nueva física […sorprenden] al sentido común […] sin modificar en nada sus categorías».[7] Contra esta inquebrantable convicción del sentido común se alza la inmemorial supremacía teórica del Ser y la Verdad sobre la mera apariencia, es decir, la superioridad del *fundamento* que, al contrario que la superficie, no se muestra. Supuestamente, este fundamento responde al interrogante más viejo planteado por la filosofía y la ciencia: ¿cómo puede suceder que algo o alguien, incluida yo misma, aparezca? ¿Qué es lo que hace que aparezca con esta forma y figura en vez de otra? La propia cuestión pregunta por una *causa* más que por una base o fundamento, pero el punto que más interesa resaltar es que nuestra tradición filosófica ha transformado la base sobre la que algo crece en la causa que lo produce, y entonces ha atribuido a este agente productor un grado de realidad más elevado que el que confiere a lo que se aprecia a simple vista. La creencia de que una causa debería ostentar un rango de realidad mayor que el efecto (de modo que este último puede ser degradado con facilidad remitiéndolo a su causa) puede figurar entre las más antiguas y tercas falacias metafísicas. Sin embargo, tampoco en esta ocasión nos enfrentamos con un claro error arbitrario; lo cierto es que las apariencias no sólo no revelan jamás qué subyace tras ellas, sino que incluso de manera general puede afirmarse que no sólo no revelan, sino que también ocultan: «Ninguna cosa, ningún lado de la cosa se muestra más que escondiendo activamente los demás, denunciándolos en el acto de ocultarlos».[8] Exponen abiertamente, pero al mismo tiempo protegen de dicha exhibición y, considerando lo que subyace tras ellas, tal protección puede ser su cometido más importante. En cualquier caso, esto es válido para las cosas vivas, cuya cubierta exterior esconde y protege los órganos internos que son su fuente de vida.

La elemental falacia lógica de las teorías basadas en la dicotomía entre Ser y Apariencia resulta manifiesta, y fue tempranamente descubierta y descrita por el sofista Gorgias en un fragmento de su desaparecido tratado *Sobre el no-Ser o sobre la naturaleza*, una supuesta refutación de la escuela eleática: «El ser es oscuro si no llega ala apariencia [ante los hombres: *dokein*], y la apariencia [ante los hombres] es débil si no llega al ser».[9]

La incansable búsqueda de la ciencia moderna por dilucidar la base que subyace tras las meras apariencias ha proporcionado nuevos bríos al antiguo argumento. De hecho, ha sacado a la luz el fundamento de las apariencias, de forma que el hombre, una criatura sumisa y adaptada a ellas, pueda aferrarse a él perfectamente. Sin embargo, los resultados han sido bastante sorprendentes. Ningún hombre, según se ha visto, puede vivir entre «causas», ni explicar satisfactoriamente por medio del lenguaje humano ordinario un Ser cuya verdad puede demostrarse científicamente en el laboratorio y probarse, mediante la tecnología, de manera práctica en el mundo real. Es como si el Ser, una vez hecho manifiesto, anulase las apariencias; sólo que nadie ha conseguido *vivir* en un mundo que no se manifiesta a sí mismo de manera voluntaria.

3. La inversión de la jerarquía metafísica: el valor de la superficie

El mundo cotidiano del sentido común, que no eluden ni científicos ni filósofos, sabe del error tan bien como de la ilusión. Aun así, ni la supresión de errores ni la disipación de ilusiones pueden alcanzar el territorio que subyace tras la apariencia. «Porque cuando se disipa una ilusión, cuando estalla de repente una apariencia, es siempre en beneficio de otra, que asume por su cuenta la función ontológica de la primera. […] La des-ilusión es la pérdida de una evidencia únicamente porque es la adquisición de *otra* […] no hay *Schein* sin *Erscheinung*, todo *Schein* es la contrapartida de un *Erscheinung*.»[10] Es poco probable que la ciencia moderna, en su incesante búsqueda de *la* verdad tras las *meras* apariencias, sea capaz de resolver esta situación, aunque sólo sea por el hecho de que el científico también pertenece al mundo de las apariencias, por más que su perspectiva sobre el mismo difiera de la del sentido común.

Históricamente hablando, parece que siempre ha existido una duda inamovible en el seno de esta empresa, desde sus inicios con el surgimiento de la ciencia en la edad moderna. La primera noción totalmente innovadora aportada por la nueva era —la idea de un *progreso* ilimitado, propia del siglo XVII, que con el tiempo se convirtió en el dogma más querido por *todos* los hombres que viven en un mundo presidido por la ciencia— parece estar formulada para salvar la siguiente situación difícil: si bien se espera progresar cada vez más, parece que nadie ha creído nunca que sea posible alcanzar una meta absoluta de verdad.

Resulta evidente que el conocimiento de la dificultad debería tenerse más en cuenta en las ciencias que tratan directamente con los hombres, y la respuesta —reducida al mínimo común denominador—, que ofrecieron las diversas ramas de la biología, la sociología y la psicología consistió en interpretar las apariencias como funciones del proceso vital. La gran ventaja del funcionalismo consiste en que ofrece de nuevo una visión unitaria del mundo, y la vieja dicotomía metafísica entre Ser (auténtico) y (mera) Apariencia, junto con el antiguo prejuicio de la supremacía del Ser sobre la Apariencia, se mantiene intacta, aunque de manera bien distinta. El argumento ha mudado; ya no se desprecian las apariencias como si fuesen «cualidades secundarias», sino que se interpretan como condiciones necesarias para los procesos esenciales que se producen en el interior de los organismos vivos.

Esta jerarquía se ha visto cuestionada recientemente en un sentido que me parece muy significativo. ¿Podría ocurrir acaso que las apariencias no existiesen en función del proceso vital, sino que, por el contrario, el proceso vital existiera en función de las apariencias?

Desde el momento en que vivimos en un mundo que *aparece*, ¿no resulta más acertado que lo relevante y significativo se sitúe precisamente en la superficie?

En varios trabajos sobre las diversas formas y aspectos que puede adoptar la vida animal, el biólogo y zoólogo suizo Adolf Portmann ha puesto de relieve que los mismos hechos hablan un lenguaje que se aleja bastante de la simplificadora hipótesis funcionalista, según la cual en los seres vivos las apariencias sólo obedecen al doble propósito de la autoconservación y la supervivencia de la especie. Desde un punto de vista distinto, tal vez más inocente, parece como si, por el contrario, los órganos internos, no visibles a simple vista, existiesen únicamente para producir y sustentar las apariencias. «Con anterioridad a las funciones para la conservación del individuo y de la especie [...] se descubre el simple hecho del aparecer para mostrarse *que da sentido a dichas funciones*» (cursivas de Arendt).[11]

Más aún, Portmann demuestra, con profusión de ejemplos, algo que debería resultar evidente a primera vista: que la gran variedad de la vida animal y vegetal, la riqueza de exhibición en su pura *superfluidad* funcional, no puede analizarse desde las teorías habituales que interpretan la vida en términos de funcionalidad. Así, el plumaje de las aves, «que, al principio, se considera valioso porque abriga y protege, está constituido además de tal forma que sus partes visibles —y sólo éstas— conforman un ropaje colorido, cuyo valor intrínseco reside únicamente en su apariencia visible».[12] En sentido general, «la forma funcional pura y simple, tan alabada por algunos como atributo de la naturaleza [adecuado a su propósito general], es un caso raro y especial».[13] Por lo tanto, es erróneo considerar sólo el proceso funcional que tiene lugar en el interior del organismo vivo y contemplar todo lo externo que «se ofrece a los sentidos como una consecuencia más o menos subordinada a los procesos “centrales” y “reales”», mucho más esenciales».[14] Según este error interpretativo tan extendido, «la forma externa del animal sirve para conservar lo esencial, el aparato interno, mediante el movimiento y la ingesta de alimentos, evitando a los enemigos y buscando compañeros para el apareamiento».[15] Contra esta interpretación, Portmann propone su «morfología», una nueva ciencia que invertiría las prioridades: «*El problema de la investigación no es qué es algo, sino cómo “aparece”*» (cursivas de Arendt).[16]

Esto significa que la forma de un animal «debe apreciarse como un órgano especial de referencia relacionado con un ojo que contempla. [...] El ojo y lo que contempla componen una unidad funcional cuya compenetración se ciñe a reglas tan precisas como las que se dan entre el alimento y los órganos digestivos».[17] De acuerdo con esta inversión, Portmann distingue entre «apariencias auténticas», que se manifiestan por sí mismas, y «no auténticas», tales como las raíces de una planta o los órganos internos de un animal, que sólo se hacen visibles gracias a una interferencia y trasgresión de las apariencias «auténticas».

Dos hechos, de idéntica importancia, otorgan a dicha inversión su gran acierto. En primer lugar, la impresionante diferencia fenoménica entre apariencias «auténticas» y «no auténticas», entre la forma externa y los órganos internos. Las formas externas son infinitamente variadas y muy diferentes; de hecho, siempre se puede distinguir un individuo de otro entre las especies superiores. Además, los rasgos externos de los seres vivos están dispuestos de forma simétrica, de modo que se manifiestan con un orden definido y armónico. Los órganos internos, por el contrario, nunca resultan agradables a la vista; una vez puestos al descubierto, siempre parece que hayan sido colocados juntos de forma fragmentaria y, a no ser que presenten deformaciones patológicas o alguna anormalidad peculiar, no se aprecian diferencias destacables de un individuo a otro. Ni siquiera puede diferenciarse fácilmente una especie de otra, ni mucho menos cada espécimen, mediante la simple inspección de sus vísceras. Portmann, al definir la vida como «la apariencia del interior en el exterior»,[18] parece caer en la misma perspectiva que critica. El fundamento

de sus hallazgos reside en que lo que se muestra en el exterior es tan desesperanzadoramente *distinto* de lo interior, que resulta difícil afirmar que el interior se muestre del todo. El interior, los aparatos funcionales que sustentan el proceso vital, está recubierto por un exterior cuya única función, en lo que atañe a dicho proceso, consiste precisamente en ocultar y proteger, para prevenir su exposición a la luz de un mundo que se manifiesta. Si este interior se mostrase, no nos diferenciaríamos unos de otros.

En segundo lugar, también se dispone de pruebas igualmente exhaustivas que atestiguan la existencia de una tendencia innata —no menos apremiante que el simple instinto funcional de autoconservación—, a la que Portmann llama «necesidad de autoexhibición» (*Selbstdarstellung*). Dicho instinto resulta totalmente superfluo por lo que respecta a la preservación de la vida, y trasciende lo que se consideraría necesario para la atracción sexual. Estos descubrimientos sugieren que el predominio de la apariencia externa implica, sumado a la mera receptividad de nuestros sentidos, una actividad espontánea: *todo aquello que puede ver desea ser visto, todo aquello que puede oír emite sonido para que le oigan, todo aquello que puede tocar se ofrece para ser tocado*. Parece que todo lo que está vivo —añadido a que su exterior está hecho para la apariencia, equipado para ser visto y destinado a mostrarse ante los demás—, siente una *necesidad de aparecer*, de introducirse en el mundo de las apariencias desplegándose y exhibiéndose como individuo, en vez de mostrar su «ser interno». (El término «autoexhibición» [*self-display*], como el alemán *Selbstdarstellung*, resulta equívoco: puede indicar que *yo* mismo hago que mi presencia se note, se vea y se oiga, o bien que despliego mi *ser* [*self*], algo de mi interior que, de otro modo, no se manifestaría; esto es, en la terminología de Portmann, una apariencia «no auténtica». En el presente texto se utiliza la palabra en su primera acepción.) Precisamente esta autoexhibición, bastante notoria en las formas superiores de la vida animal, es lo que alcanza su culminación en la especie humana.

La inversión morfológica de las prioridades habituales que efectúa Portmann tiene consecuencias amplias que él mismo, sin embargo, quizá por muy buenas razones, no llega a desarrollar. Se centran en lo que él llama «el valor de lo externo», es decir, el hecho de que «la apariencia muestra un máximo poder de expresión en comparación con lo interno, cuyas funciones son de naturaleza más primitiva».[19] El uso del término «expresión» pone de manifiesto con toda claridad las dificultades terminológicas con que puede toparse una elaboración de tales consecuencias. Una «expresión» no puede sino expresar algo, y la respuesta a la pregunta inevitable, ¿qué expresa una expresión? (es decir, qué sale a la superficie), siempre nos remitirá a algo interno; una idea, un pensamiento, una emoción. La expresividad de una apariencia, empero, es de distinto orden; no «expresa» nada más que a sí misma, se exhibe o despliega. De los hallazgos de Portmann se sigue que es erróneo nuestro estándar de juicio habitual, tan profundamente enraizado en los postulados y prejuicios metafísicos —según los cuales lo esencial se esconde tras la superficie, y la superficie es «superficial»—, que, en relación con lo que realmente se «es», es una ilusión el común convencimiento de que tiene más importancia lo que se halla en el propio interior, la «vida interior», que lo que aparece en el exterior. Sin embargo, nuestro lenguaje o, al menos, nuestro discurso terminológico, falla cuando se trata de corregir estas falacias.

4. Cuerpo y alma; alma y espíritu

Además, las dificultades distan mucho de ser sólo terminológicas. Están estrechamente vinculadas a las creencias problemáticas que albergamos respecto de la vida psíquica y las relaciones entre alma y cuerpo. Por lo general, se suele estar de acuerdo en el hecho de que ningún interior corporal aparece, por su propia voluntad, auténticamente; pero si se habla de una vida interior que se expresa mediante una apariencia externa, nos referiremos a la vida del alma. La relación interno-externo, válida para nuestros cuerpos, no lo es para

nuestras almas, aun cuando hablemos de nuestra *vida* psíquica y de su localización «interior» utilizando metáforas inspiradas en observaciones y experiencias corporales. El mismo empleo de metáforas es una característica de nuestro lenguaje conceptual, destinado a poner de manifiesto la vida del espíritu; las palabras que utilizamos en un discurso estrictamente filosófico también derivan de manera invariable de expresiones originalmente relacionadas con el mundo tal como se da a nuestros cinco sentidos corporales, desde cuya experiencia, tal como señaló Locke, son «transferidas» —*metapherein*, transportadas más allá— «a las significaciones más abstrusas, hechas para significar ideas que no están comprendidas dentro del conocimiento de nuestros sentidos». Sólo por medio de dicha transferencia los hombres pueden «concebir esas operaciones que experimentaban en sí mismos, y que no producían ninguna apariencia externa sensible».[20] Aquí, Locke se apoya en el antiguo presupuesto tácito de una identidad de alma y espíritu, contrapuestos al cuerpo, dada su invisibilidad.

Sin embargo, de un examen más atento se desprende que lo que resulta cierto para la mente, es decir, que el lenguaje metafórico es el único medio del que dispone para realizar una «aparición externa apreciable» —hasta la actividad silenciosa, la actividad sin apariencia, consiste en un discurso, el diálogo silencioso que uno mantiene consigo mismo—, no es del todo válido para la vida del alma. Sin duda, el discurso conceptual metafórico resulta adecuado para la actividad de pensar, para las operaciones del espíritu, pero la vida del alma en toda su intensidad se expresa mucho mejor mediante una mirada, un sonido o un gesto que con el discurso. Lo que se pone de manifiesto cuando se habla de las experiencias psíquicas no es la experiencia en sí, sino lo que *pensamos* sobre ellas cuando reflexionamos. A diferencia de los pensamientos y las ideas, los sentimientos, las pasiones y las emociones no pueden convertirse en parte y parcela del mundo de las apariencias como ocurre con los órganos internos. Lo que se manifiesta en el mundo exterior, sumado a los signos físicos, sólo es aquello que hacemos con ellos mediante la operación del pensamiento. Cada *manifestación* de enojo, al ser distinta del enfado que se siente, contiene ya una reflexión sobre él, y esta reflexión otorga a la emoción la forma tan individualizada propia de los fenómenos de la superficie externa. Manifestar el propio enfado es una forma de autopresentación: decido qué es apropiado para la apariencia. Dicho de otro modo, las emociones que se sienten están tan *destinadas* a manifestarse en su estado inalterado como lo están los órganos internos gracias a los que vivimos. Es cierto que jamás las podría transformar en apariencias si ellas mismas no incitasen a ello, y si no las sintiera como otras sensaciones que me hacen consciente del proceso vital interno. Sin embargo, la manera en que se manifiestan sin que intervenga la reflexión y la transferencia al discurso —una mirada, un gesto, un sonido inarticulado— no difiere mucho de la forma en que especies animales superiores se comunican entre sí, y a los seres humanos, emociones muy similares.

Nuestras actividades mentales, por el contrario, se conciben como discurso incluso antes de ser comunicadas, pero la finalidad del discurso es ser oído, y la de las palabras, que sean comprendidas por otros, que también pueden hablar, del mismo modo que una criatura dotada del sentido de la vista está destinada a ver y a que la vean. Resulta inconcebible el pensamiento sin el lenguaje; «pensamiento y palabra se suponen uno a otro. Continuamente se sustituyen uno por otro»;[21] de hecho, ambos dan por sentada la existencia del otro. Y aunque el poder del discurso puede localizarse físicamente con mayor exactitud que muchas emociones —el amor o el odio, la vergüenza o la envidia—, esa localización no es un «órgano» y carece de todas las propiedades estrictamente funcionales que son tan propias del proceso de vida orgánica. Es cierto que las actividades mentales se aíslan del mundo de las apariencias, pero esta retirada no es hacia ningún interior del yo o del alma. El pensamiento, junto con el lenguaje conceptual que le acompaña, al producirse y manifestarse de forma hablada en un ser que se encuentra como en casa en un mundo de apariencias, necesita metáforas para poder atravesar la brecha entre un mundo dado a la

experiencia sensible y un ámbito donde jamás podrá existir tal aprehensión inmediata de la evidencia. Con todo, nuestras experiencias anímicas se hallan tan estrechamente vinculadas al cuerpo que hablar de una «vida interior» del alma es tan poco metafórico como hablar de un sentido interno gracias al cual se tienen sensaciones nítidas del mejor o peor funcionamiento de los órganos. Es evidente que una criatura sin espíritu no podrá experimentar algo parecido a una experiencia de identidad personal; se encuentra totalmente a merced de su proceso de vida interna, de sus sentimientos y emociones, cuyo cambio continuo no se diferencia en nada del cambio continuo de los órganos corporales. Cada emoción es una experiencia somática; el corazón me duele cuando estoy triste, se caldea con la simpatía, se abre en los raros momentos en que reboso amor y alegría; y sensaciones físicas similares se apoderan de mí con la ira, la furia, la envidia y otras emociones. El lenguaje del alma en su etapa puramente expresiva, previa a su transformación y transfiguración mediante el pensamiento, no es metafórico; no se aleja de los sentidos y no emplea analogías cuando habla en términos de sensaciones físicas. Incluso Merleau-Ponty, por lo que sé el único filósofo que no sólo intentó explicar la estructura orgánica de la existencia humana, sino que también trató de embarcarse con toda seriedad en la elaboración de una «filosofía de la carne», fue engañado por la vieja identificación entre espíritu y alma cuando definió al primero como «el *otro lado* del cuerpo», ya que «hay un cuerpo del espíritu y un espíritu del cuerpo y un quiasmo entre ambos».[22] La falta de tales quiasmos o formas de interconexión es precisamente el problema crucial de los fenómenos mentales, y el mismo Merleau-Ponty, en un contexto diferente, reconoció esta carencia con gran claridad. El pensamiento, afirma, es «fundamental porque no es acarreado por nada. Pero no fundamental como si, con él, se tocase un fondo en el que fuera preciso establecerse y permanecer. Es, por principio, sin fondo, y, si se quiere, abismo».[23] Pero lo que resulta válido para el espíritu no lo es para el alma, y a la inversa. El alma, quizá más sombría de lo que jamás pueda serlo el espíritu, sí tiene un fondo; de hecho, «se desborda» en el cuerpo; «se le superpone, está escondida en él —y al mismo tiempo lo necesita, concluye en él, está *anclada* en él».[24]

Tales intuiciones acerca del siempre problemático tema de la relación cuerpo-alma son muy antiguas. El aristotélico *De Anima* está repleto de tentadoras sugerencias sobre los fenómenos psíquicos y su interconexión con el cuerpo en contraste con la relación, o mejor dicho, ausencia de relación, entre cuerpo y espíritu. Al abordar estos asuntos, de forma tentativa e inusual, Aristóteles afirma: «[…] se puede observar cómo el alma no hace ni padece nada sin el cuerpo, por ejemplo, encolerizarse, envalentonarse, apetecer, sentir en general. No obstante, [estar en activo sin involucrar al cuerpo] parece algo particularmente exclusivo [del espíritu] [*noein*]; pero ni esto siquiera podrá tener lugar sin el cuerpo si es que se trata de un cierto tipo de imaginación [*phantasia*] o de algo que no se da sin imaginación».[25] Y más adelante, recapitulando, sostiene: «Por lo que hace al intelecto [*nous*] y a la potencia especulativa no está nada claro el asunto si bien parece tratarse de un género distinto de alma y que solamente él puede darse separado como lo eterno de lo corruptible».[26] En uno de sus tratados de biología sugiere que el alma —vegetativa, nutritiva y sensitiva— «empieza a existir en el embrión sin que haya existido previamente fuera de él, si bien el *nous* se incorpora al alma desde fuera, lo que confiere al hombre un tipo de actividad que no participa para nada de la actividad corporal».[27] En otras palabras, no hay sensaciones que correspondan a las actividades mentales; y las sensaciones de la psique, del alma, son sensaciones que experimentamos con los órganos corporales.

Además de la necesidad de autoexhibirse, mediante la cual los seres vivos se adecuan en un mundo de apariencias, los humanos también se *presentan*, de obra y palabra, y así indican cómo *desean* aparecer, qué es según ellos apropiado para ser visto y qué no lo es. Este elemento de elección deliberada de lo que se puede mostrar y lo que hay que ocultar parece específicamente humano. *Hasta cierto punto* se puede escoger cómo aparecer ante

los otros, y esta apariencia no es, en modo alguno, la manifestación externa de una disposición interior; si así fuera, probablemente todos actuaríamos y hablaríamos de manera idéntica. En este aspecto, también debemos a Aristóteles las distinciones fundamentales. «Los sonidos vocales —afirma— son símbolos de las afecciones del alma, y las letras lo son de los sonidos vocales. Y, así como la escritura no es la misma para todos, tampoco los sonidos vocales son los mismos. *Pero aquello de lo que éstos son primariamente signos, las afecciones* [pathēmata] *del alma, son las mismas para todos.*» Dichas afecciones se expresan «de manera natural» mediante «sonidos inarticulados [que,] como los de las bestias, expresan algo». La distinción y la individualización se dan gracias al discurso, al empleo de verbos y sustantivos, que no son productos o «símbolos» del alma, sino del espíritu: «Los nombres y los verbos, por sí mismos, se parecen [*eoiken*] [...] a un pensamiento [*noēmasin*]» (cursivas de Arendt).[28]

Si el fundamento psíquico interno de nuestra apariencia individual no fuese siempre el mismo, no podría existir una ciencia como la psicología que, en tanto que ciencia, se basa en un psíquico «por dentro todos somos iguales»,[29] del mismo modo que la fisiología y la medicina se basan en la identidad de los órganos internos. La psicología, la profunda o el psicoanálisis, no descubre más que los siempre cambiantes estados de ánimo, los altibajos de la vida psíquica, y sus resultados y conclusiones no son ni particularmente atractivos ni muy significativos en sí mismos. Por otra parte, la «psicología individual», prerrogativa de la ficción, la novela y el drama, nunca podrá ser una ciencia; como ciencia resulta contradictoria en sus propios términos. Cuando la ciencia moderna empezó por fin a iluminar la bíblica «oscuridad del corazón humano» —de la que Agustín de Hipona dijo: *Latet cor bonum, latet cor malum, abyssus est in corde bono et in corde malo* («Está oculto el corazón bueno, asimismo lo está el malo; hay abismo en el corazón bueno e igualmente lo hay en el malo»)—,[30] resultó que no era más que «un almacén y acopio de males variado y lleno de pasiones», tal como Demócrito ya había sospechado.[31] O, por decirlo de una manera más positiva: *Das Gefühl ist herrlich, wenn es im Grunde bleibt; nicht aber wenn es an den Tag tritt, sich zum Wesen machen und herrschen will* («El sentimiento es magnífico mientras permanece en el fundamento, pero no cuando sale a la luz y quiere transformarse en ser y gobernar».)[32]

La monótona igualdad y la penetrante fealdad que caracterizan los hallazgos de la psicología moderna, y el contraste tan evidente con la variedad y riqueza de la conducta humana tal como se manifiesta abiertamente, atestiguan la diferencia radical que existe entre el interior y el exterior del cuerpo humano. Las pasiones y las emociones del alma no sólo se basan en el cuerpo, sino que parece que tengan las mismas funciones de sustento y conservación de la vida que tienen los órganos internos, con los que también comparten el hecho de que su individualización sólo puede deberse al desorden o a la anormalidad. El amor no existiría sin la necesidad sexual que emerge de los órganos reproductivos; pero, mientras que esta necesidad siempre es la misma, ¡qué gran variedad de apariencias tiene el amor! Sin duda, el amor puede entenderse como la sublimación del sexo si se pensase que no habría nada parecido a lo que llamamos «sexo» sin el primero, y que no se podría elegir a un compañero sexual sin cierta intervención del espíritu, es decir, sin una elección deliberada entre lo que agrada y lo que no. Del mismo modo, el miedo es una emoción indispensable para sobrevivir; indica el peligro y nada viviría mucho tiempo si careciese de ese sentido de alarma. El hombre valiente no es aquel cuya alma carece de esta emoción, ni siquiera aquel que puede sobreponerse a ella de una vez por todas, sino quien ha decidido que el miedo es precisamente lo que no quiere mostrar. El valor se puede convertir entonces en una segunda naturaleza o en un hábito, pero no en el sentido de que la intrepidez sustituya al miedo, como si ella misma también se convirtiese en una emoción. Diversos factores determinan tales decisiones; muchos de ellos están establecidos por la cultura en que se nace, se basan en el deseo de agradar a los demás. Pero también hay

elecciones independientes del entorno; las llevamos a cabo porque deseamos agradarnos a nosotros mismos o porque queremos dar ejemplo, esto es, persuadir a los otros para que les satisfaga aquello que nos satisface a nosotros. Sean cuales sean los motivos, el éxito o el fracaso a la hora de la autopresentación depende siempre de la consistencia y duración de la imagen que gracias a ella ofrecemos al mundo.

Puesto que las apariencias siempre se presentan a sí mismas bajo la máscara del parecer, la simulación y el fraude premeditado por parte del sujeto que actúa, el error y la ilusión del espectador, figuran, inevitablemente, entre las potencialidades inherentes. Lo que distingue a la autopresentación de la autoexhibición es la elección activa y consciente de la imagen que se muestra; la autoexhibición no tiene más elección que mostrar las propiedades que posee el ser vivo. La autopresentación no se produciría sin cierto grado de autoconciencia, una capacidad inherente al carácter reflexivo de las actividades mentales y que trasciende la mera conciencia de sí, que probablemente compartimos con las especies animales superiores. Hablando con propiedad, la hipocresía y la presunción sólo pueden darse en la autopresentación, y la única forma de distinguir el engaño y la presunción de lo real y verdadero es la incapacidad de los primeros para mantenerse consecuentes. Se ha dicho que la hipocresía es el cumplido que el vicio hace a la virtud, pero esto no es del todo cierto. Toda virtud comienza con el cumplido que se le hace, mediante el cual se expresa la satisfacción por ella. El cumplido implica una promesa que se hace al mundo, a aquellos ante los que se aparece, para actuar según la propia satisfacción, y la ruptura de la promesa implícita es lo que caracteriza al hipócrita. En otras palabras, el hipócrita no es un malvado que disfruta con el vicio y oculta su satisfacción al entorno. La mejor forma de distinguir al hipócrita es aplicarle el viejo dicho socrático: «*Sé* como deseas aparecer», que quiere decir: aparece *siempre* tal como deseas aparecer ante los otros, incluso si estás solo y no te muestras ante nadie más que ante ti mismo. Cuando se toma una decisión como ésta, no se está reaccionando simplemente a las cualidades que pueden darse en uno; se está realizando un acto de elección deliberada entre las distintas posibilidades de conducta que ofrece el mundo. De este tipo de actos surge, finalmente, lo que llamamos «carácter» o «personalidad», el conglomerado de un número de cualidades identificables agrupadas en un todo comprensible y plenamente reconocible, afianzado en un sustrato inalterable de dones y defectos propios de la estructura anímica y corporal. Dada la incuestionable importancia que las propiedades elegidas por uno mismo tienen para la apariencia, la filosofía moderna, a partir de Hegel, ha sucumbido a la extraña ilusión de que el hombre, en contraste con el resto de cosas, se ha creado a sí mismo. Obviamente, la autopresentación y el «estar-ahí» de la existencia no son lo mismo.

5. Apariencia e ilusión

Puesto que la elección como factor decisivo de la autopresentación tiene que ver con las apariencias, y dado que la apariencia posee la doble función de ocultar algo interno y mostrar algo «superficial» —por ejemplo, encubrir el miedo y mostrar el coraje, esto es, ocultar el miedo mostrando valor—, siempre existe la posibilidad de que lo que aparece pueda convertirse en una mera *ilusión* al desaparecer. Debido a la brecha entre el interior y el exterior, entre el fundamento de la apariencia y la apariencia misma —o, por decirlo de otra manera, no importa cuán diferentes y particulares nos aparezcamos ni cuán deliberadamente hayamos elegido tal individualidad—, siempre continúa siendo cierto que «por dentro, todos somos iguales», inmutables, excepción hecha de la energía destinada al funcionamiento de nuestros órganos internos, psíquicos y corporales o, a la inversa, de una intervención para eliminar una disfunción. Por lo tanto, siempre se da un elemento de ilusión en toda apariencia: el fundamento en sí no aparece. De esto no se sigue que todas las apariencias sean simples ilusiones. Éstas sólo son posibles entre las apariencias; las

ilusiones presuponen las apariencias como el error presupone la verdad. El error es el precio que se paga por la verdad, y la ilusión es el precio de las maravillas de la apariencia. El error y la ilusión son fenómenos muy cercanos; se corresponden mutuamente.

La ilusión es propia de un mundo regido por la doble ley de aparecer ante una pluralidad de criaturas sensibles dotadas de las facultades de percepción. Nada de lo que aparece se manifiesta ante un único espectador capaz de percibirlo bajo todos sus diferentes aspectos. El mundo se manifiesta como un «me-parece», dependiendo de las perspectivas particulares, determinadas por la situación en el mundo y por los órganos de percepción de cada uno. Esto no sólo causa errores, que se pueden subsanar cambiando de lugar, acercándose más a lo que se aparece o mejorando el funcionamiento de los órganos de percepción con la ayuda de aparatos e instrumentos, o bien empleando la imaginación para tener en cuenta otras perspectivas. También ocasiona ilusiones ciertas, es decir, apariencias engañosas que no pueden corregirse como un error, ya que su causa es la permanente situación del sujeto en el mundo y están unidas a su propia existencia como una más de las apariencias terrenales. «La opinión —(*dokos*, de *dokei moi*), según afirma Jenófanes— está grabada en todas las cosas», de modo que «ningún hombre conoció ni conocerá nunca la verdad sobre los dioses y sobre cuantas cosas digo; pues, aun cuando por azar resultara que dice la verdad completa, sin embargo, no lo sabe.»[33]

De acuerdo con la distinción hecha por Portmann entre apariencias auténticas y no auténticas, sería deseable hablar de ilusiones auténticas y no auténticas: las últimas, espejismos como una suerte de Fata Morgana, se diluyen por sí mismas o se pueden rechazar tras un examen atento; las primeras, por el contrario, como el movimiento del sol, su salida por la mañana y su puesta vespertina, no aportarán información científica alguna, porque éste es el modo en que la *apariencia* del sol y la tierra siempre *le parecen* a una criatura terrestre que no puede cambiar de morada. Aquí estamos tratando con aquellas «ilusiones naturales e inevitables» del aparato sensorial, a las que se refería Kant en su introducción a la dialéctica de la razón. Llamó «natural e inevitable» a la ilusión en los juicios trascendentes, porque «inhiere de forma inevitable en la razón humana, y […] ni siquiera después de descubierto su espejismo, dejará sus pretensiones de engaño ni sus constantes incitaciones a los extravíos momentáneos, los cuales requieren una continua corrección».[34]

Que las ilusiones naturales e inevitables son propias del mundo de las apariencias al que resulta imposible sustraerse, constituye quizás el argumento más sólido, con toda certeza el más plausible, contra el positivismo ingenuo, que cree haber encontrado un fundamento para la certeza al no tener en cuenta ningún fenómeno mental y aferrarse a los hechos observables, a la realidad cotidiana que se ofrece a los sentidos. Todas las criaturas vivas, capaces de captar las apariencias con sus órganos sensoriales y de mostrarse a sí mismas como apariencias, son víctimas de auténticas ilusiones, que en modo alguno son las mismas para todas las especies, sino que dependen de la forma y el modo de su proceso vital específico. Los animales también pueden producir ilusiones: muchos de ellos son capaces de alterar su apariencia física, y tanto los hombres como los animales cuentan con una habilidad innata para manipular la apariencia a la hora de engañar. Descubrir la «verdadera» identidad de un animal tras su color temporal para adaptarse se parece bastante a tratar de desenmascarar a un hipócrita. Sin embargo, aquello que aparece tras una exterioridad engañosa no es un yo interior, una apariencia auténtica, inmutable y fiable dada su presencia. Al descubrirlo se destruye un engaño; no se descubre nada que aparezca de forma auténtica. Un «yo interior», si después de todo existiese, nunca se mostrará ante los sentidos externos o internos, ya que ninguna de las informaciones internas posee los rasgos estables, relativamente permanentes, que caracterizan la apariencia individual por ser reconocibles e identificables. Como Kant señaló varias veces, «no puede suministrarse un yo fijo y permanente en medio de esa corriente de fenómenos internos».[35] De hecho,

incluso es erróneo hablar de «apariencias» internas; todo lo que conocemos son sensaciones internas cuya sucesión implacable les impide asumir una forma estable e identificable. («Ya que, ¿cuándo, dónde y cómo existió jamás una visión de lo interior? [...] El "psiquismo" es opaco a sí mismo.»)[36] Las emociones y las «sensaciones internas» son algo «no terrenal» en el sentido de que carecen de la propiedad mundana básica de la «estabilidad y permanencia» suficiente para ser plenamente percibidas —y no sólo experimentadas—, intuidas, identificadas y reconocidas. De nuevo, según Kant, «el tiempo, la única forma de nuestra intuición interna, no posee nada permanente».[37] En otras palabras, cuando Kant habla del tiempo como la «forma de la intuición interna», sin ser consciente de ello lo hace de manera metafórica, y extrae su metáfora de las experiencias espaciales, que tienen que ver con las apariencias externas. Precisamente la ausencia de forma, y por tanto de cualquier posibilidad de intuición, es lo que caracteriza nuestra experiencia de las sensaciones internas. En la experiencia interna, la repetición continua es lo único a lo que poder asirse, lo único que permite distinguir algo, al menos, parecido a la realidad en los incesantes cambios de estado de nuestra psique. En casos extremos, la repetición puede hacerse tan persistente que tiene como resultado la permanencia invariable de un único estado, de una sensación; pero sin duda esto indica un grave desarreglo psíquico, la euforia del maníaco o la depresión del melancólico.

6. EL YO PENSANTE Y EL YO *[SELF]:* KANT

En la obra de ningún otro filósofo han desempeñado un papel tan crucial y decisivo el concepto de apariencia, y por consiguiente el de ilusión (*Erscheinung* y *Schein*), como en la de Kant. Su noción de «cosa en sí», algo que *es* pero que no se muestra aunque sí origina apariencias, puede interpretarse, y de hecho así ha sido, según la tradición teológica: Dios es «algo»; es la «negación de nada». Dios puede ser pensado, pero sólo como aquello que no aparece, que no se da a nuestra experiencia, por lo tanto es «en sí» y, como no aparece, no es *para nosotros*. Esta interpretación presenta dificultades. Para Kant, Dios es una «Idea de la razón» y, como tal, sí es *para nosotros*: pensar a Dios y especular sobre la vida futura es, según él, algo inherente al pensamiento humano desde el momento en que la razón, la capacidad especulativa del hombre, necesariamente trasciende las facultades cognitivas del intelecto. Sólo se puede conocer lo que aparece, lo que es dado a la experiencia en la forma de «me-parece»; pero los pensamientos también «son», y algunos objetos del pensamiento, a los que Kant llama «ideas», a pesar de que nunca son dados a la experiencia y, por lo tanto, resultan incognoscibles, como Dios, la libertad y la inmortalidad, son *para nosotros* en el sentido enfático de que la razón no puede evitar pensarlos y revisten el máximo interés para los hombres y la vida del espíritu. Sería aconsejable investigar hasta qué punto la noción de una «cosa en sí» que no aparece se da en la comprensión misma del mundo en tanto que mundo de apariencias, sin tener en cuenta las necesidades y suposiciones de un ser pensante ni las de la vida del espíritu.

En primer lugar, existe el hecho cotidiano, más apropiado que la conclusión de Kant citada antes (véase la pág. 48), de que cada cosa viva, por el hecho de aparecer, posee un «fundamento que no es apariencia», pero que puede forzarse a salir a la luz, convirtiéndose entonces en lo que Portmann denominó una «apariencia no auténtica». Según Kant, las cosas que no aparecen por sí mismas, pero cuya existencia puede demostrarse —los órganos internos, las raíces de árboles y plantas, etc.—, también son apariencias. Así, su conclusión de que los «fenómenos tienen que poseer fundamentos que no sean fenómenos», y que por lo tanto «tiene que haber un objeto trascendental que les sirva de base[38] y que los determine como meras representaciones»,[39] es decir, que se sustenten en algo que en principio es de un orden ontológico completamente distinto, parece estar formulada en analogía con los fenómenos de este mundo, que contiene tanto apariencias auténticas como no auténticas, y

en el que las segundas, puesto que abarcan el aparato del proceso vital, parecen *causar* las primeras. Aquí el sesgo teológico (en el caso de Kant, la necesidad de hacer los argumentos favorables a la existencia de un mundo inteligible) se manifiesta en la palabra «*meras* representaciones», como si hubiese olvidado su tesis central: «Afirmamos que las condiciones de *posibilidad de la experiencia* en general constituyen, a la vez, las condiciones de *posibilidad de los objetos de la experiencia* y, por ello, poseen validez objetiva en un juicio sintético *a priori*».[40] La plausibilidad del argumento kantiano, que sostiene que lo que causa la aparición de algo debe ser de un orden distinto al de la apariencia, radica en la experiencia de estos fenómenos vitales, pero no ocurre lo mismo con la escala jerárquica entre «el objeto trascendente» (la cosa en sí) y las «meras representaciones», y ese orden de prioridades es lo que invierte la tesis de Portmann. Kant se entusiasmó en su deseo de reforzar todos y cada uno de los argumentos que, sin ser capaces de alcanzar una prueba definitiva, pudiesen mostrar al menos como abrumadoramente verosímil el hecho de que «hay *sin duda* algo distinto del mundo que contenga el fundamento del orden y cohesión de ese mismo mundo»,[41] y que, por lo tanto, debe ser de un orden superior. Si sólo se confía en la experiencia de las cosas que aparecen y de las que no, y se empieza a especular en el mismo sentido, se puede concluir del mismo modo, y con mucho más acierto, que podría existir un fundamento tras el mundo que aparece, pero que su primordial e incluso único significado reside en sus efectos, en lo que provoca que aparezca antes que en su pura creatividad. Si lo divino es la causa de las apariencias y no se muestra, entonces los órganos internos del hombre podrían revelarse de veras divinos.

En otras palabras, la habitual interpretación filosófica del Ser como fundamento de la Apariencia es cierta para el fenómeno de la Vida, pero no puede afirmarse lo mismo de la consideración del Ser *versus* la Apariencia que subyace en toda teoría de los dos mundos. La jerarquía tradicional no surge de las experiencias ordinarias en un mundo de apariencias, sino, más bien, de la experiencia no tan común del yo pensante. Como veremos más adelante, la experiencia trasciende no sólo la Apariencia sino también el Ser. Kant identifica de forma explícita el fenómeno que le proporcionó la base real para su creencia en una «cosa en sí» tras las «meras» apariencias. Fue el hecho de que «en la conciencia de mí mismo, en el caso del mero pensar [*beim blossen Denken*], soy el ser mismo [*das Wesen selbst*, es decir, *das Ding an sich*], pero, naturalmente, nada de él me es dado todavía al pensamiento».[42] Si reflexiono sobre la relación de mi yo conmigo mismo que consigue la actividad de pensar, podría parecer que mis pensamientos no son más que «meras representaciones» o manifestaciones de un yo que siempre se mantiene oculto, dado que, por supuesto, para los pensamientos nunca habrá algo similar a las propiedades que pueden predicarse de un yo o de una persona. Así, el yo pensante es la «cosa en sí» kantiana: no aparece ante los demás y, a diferencia del yo de la autoconciencia, tampoco aparece ante sí y, sin embargo, «no es nada».

El yo pensante es pura actividad y, por lo tanto, no tiene edad ni sexo, carece de cualidades y de biografía. Cuando le pidieron que escribiese su autobiografía, Étienne Gilson respondió: «Un hombre de 75 años debería tener muchas cosas que contar sobre su pasado, pero […] si sólo ha vivido como filósofo, enseguida se da cuenta de que no tiene tantas».[43] Y esto es así porque el yo pensante no es el yo. Tomás de Aquino hace una consideración casual —una de ésas de las que tanto dependemos para nuestra propia investigación— que suena bastante misteriosa a menos que se tenga en cuenta la distinción entre el yo pensante y el yo: «Mi alma (para Tomás de Aquino, el órgano del pensamiento) no es yo; y si sólo se salvan las almas, yo no me salvo, ni tampoco otro hombre».[44]

El sentido interno que permitiría aprehender la actividad del pensamiento en alguna suerte de intuición interna no tiene, según Kant, nada que captar, porque sus manifestaciones son completamente distintas del «fenómeno con que se enfrenta el sentido

externo [que tiene] cierta estabilidad o permanencia […] El tiempo, por el contrario, que es la única forma de nuestra intuición interna, no posee nada permanente».[45] Por lo tanto, «tengo conciencia, no de cómo me manifiesto ni de cómo soy en mí mismo, sino simplemente de que soy. Tal *representación* es un *pensamiento*, no una *intuición*». Y en una nota a pie de página añade: «El "yo pienso" expresa el acto de determinar mi existencia. Por consiguiente, la existencia está ya dada a través de él. Pero el modo según el cual debo determinarla […] no se halla determinado a través de ese acto».[46] Kant vuelve sobre el tema repetidas veces en la *Crítica de la razón pura* —«en la medida en que me pienso, no me es dado [nada permanente] en la intuición interna»—,[47] pero es mejor regresar a sus trabajos precríticos para encontrar una auténtica descripción de las puras experiencias del yo pensante.

En *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik* (1766), Kant destaca la «inmaterialidad» del *mundus intelligibilis*, el mundo por el que se mueve el yo pensante, a diferencia de la «inercia e inmutabilidad» de la materia inanimada que rodea a los seres vivos en el mundo de las apariencias. En este contexto, distingue entre la «noción que el alma humana tiene de sí misma como espíritu [*Geist*] mediante una intuición inmaterial, y la conciencia de sí a través de la cual se presenta como un hombre por medio de una figura que tiene su origen en las impresiones de los órganos físicos y que se concibe en relación con las cosas materiales. Por lo tanto, siempre es el mismo sujeto quien pertenece, a la vez, al mundo visible y al invisible, pero no la misma persona, porque […] aquello que pienso como espíritu no puede ser recordado por mí como hombre y, al revés, mi condición de hombre no cabe en la representación de mí mismo como espíritu». Y en una nota al pie un tanto extraña, habla de «cierto tipo de doble personalidad que le corresponde al alma, incluso en esta vida»; compara el estado del yo pensante con el estado de sueño profundo, «cuando los sentidos externos están completamente relajados». Sospecha que durante el sueño las ideas «pueden ser más claras y amplias que las más brillantes en estado de vigilia», precisamente porque «el hombre, en esos momentos, no siente el cuerpo». Y al despertar, no recuerda nada de esas ideas. Los sueños son algo distinto; aquí «no vienen al caso. Al soñar, el hombre no está totalmente dormido […] y teje las operaciones de su espíritu junto con las impresiones de los sentidos externos».[48]

Si se entienden como parte de una teoría de los sueños, estas ideas kantianas son del todo absurdas; pero resultan de interés en cuanto torpe intento por dar cuenta de las experiencias del espíritu en su retirada del mundo real. Porque es preciso describir una actividad que, a diferencia de cualquier otra actividad o acción, nunca topa con la resistencia de la materia. Ni siquiera se ve entorpecida o ralentizada por la articulación en palabras que modelan los órganos sensoriales. La experiencia de la actividad del pensamiento es quizá la fuente primigenia de la idea de espiritualidad en sí, sin tener en cuenta las formas que haya adoptado. Desde una perspectiva psicológica, una de las características más notables del pensamiento es su incomparable *celeridad*, «raudo como un pensamiento», decía Homero, y Kant, en sus primeros escritos, se refiere varias veces a la *Hurtigkeit des Gedankens*.[49] El pensamiento es rápido porque es inmaterial, y esto, a su vez, ayuda a explicar la antipatía de muchos de los grandes metafísicos hacia sus propios cuerpos. Para el yo pensante, el cuerpo no es nada más que un obstáculo.

Concluir a partir de esta experiencia que existen «cosas en sí» que, en su esfera inteligible, *son* como nosotros, que «estamos» en un mundo de apariencias, se cuenta entre las falacias metafísicas o, mejor, entre las ilusiones de la razón, que Kant fue el primero en descubrir, aclarar y disipar. Sólo parece atinado afirmar que esta falacia, como muchas otras que han perturbado la tradición filosófica, debe originarse en las experiencias del yo pensante. En cualquier caso, presenta una clara similitud con otra bastante más sencilla y habitual, citada por P. F. Strawson en su ensayo sobre Kant: «Ciertamente, es una vieja creencia que la razón es algo esencialmente fuera del tiempo pero que sin embargo está en

nosotros. Sin duda alguna, encuentra su fundamento en el hecho de que […] podemos captar esas verdades [de la lógica y de la matemática]. Pero […] [aquel] que capte verdades atemporales [no necesariamente] debe ser atemporal».[50] Es propio de la escuela del criticismo de Oxford interpretar tales falacias como *non sequiturs* lógicos; como si, a lo largo de los siglos, los filósofos, por razones desconocidas, hubiesen sido demasiado necios para descubrir los fallos elementales en sus argumentos. Lo cierto es que son bastante raros los errores lógicos elementales en la historia de la filosofía; los que parecen errores lógicos, ante las mentes despreocupadas por cuestiones rechazadas de manera acrítica como «carentes de significado», se deben, casi siempre, a ilusiones, inevitables para los seres cuya existencia viene determinada por la apariencia. En el contexto que nos ocupa, la única cuestión pertinente es si las ilusiones son auténticas o no, si se deben a creencias dogmáticas o a postulados arbitrarios, meros espejismos que se desvanecen al examinarlos de cerca, o si bien son propias de la condición paradójica de un ser vivo que, a pesar de formar parte del mundo de las apariencias, posee una facultad, la capacidad de pensar, que permite que el espíritu se abstraiga del mundo sin poder abandonarlo o trascenderlo.

7. La realidad y el yo pensante: la duda cartesiana y el *sensus communis*

En un mundo de apariencias, la realidad se caracteriza sobre todo por «estar quieta y mantenerse» el tiempo suficiente como para convertirse en un *objeto* que pueda ser identificado y reconocido por un *sujeto*. El descubrimiento básico y fundamental de Husserl da cuenta pormenorizada de la intencionalidad de los actos de la conciencia de sí, del hecho de que no existe un acto subjetivo sin un objeto: aunque el árbol que se ve pueda ser ilusorio, por el simple hecho de verlo es, sin duda, un objeto; aunque el paisaje soñado sólo es visible para quien lo sueña, es el objeto de su sueño. La objetividad se integra en la subjetividad de la conciencia de sí en virtud de la intencionalidad. A la inversa, y con la misma exactitud, puede hablarse de la intencionalidad de las apariencias y de su subjetividad inherente. Todos los objetos apuntan a un sujeto porque todos aparecen y, del mismo modo que un acto subjetivo tiene un objeto intencional, así un objeto que aparece posee un sujeto intencional. En palabras de Portmann, toda apariencia es un «medio para los receptores» (*Sendung für Empfangsapparate*). Cualquier cosa que aparece se dirige a un receptor, un sujeto potencial tan inherente a la objetividad como un objeto potencial lo es a la subjetividad de cada acto intencional.

Que la apariencia siempre requiera espectadores y, por lo tanto, implique una identificación y un reconocimiento, al menos potenciales, tiene consecuencias de largo alcance para lo que nosotros, seres que aparecen en un mundo de apariencias, entendemos por realidad, tanto la nuestra como la del mundo. En ambos casos, la «fe perceptiva»,[51] tal como la ha denominado Merleau-Ponty, la certeza de que lo que percibimos posee una existencia autónoma del acto de la percepción, depende por completo del hecho de que el objeto también se aparezca ante otros y sea reconocido por ellos. Sin tal reconocimiento tácito por parte de los demás, no seríamos capaces de tener fe en la forma en que aparecemos ante nosotros mismos.

Por esta razón las teorías solipsistas —tanto si defienden de manera radical que sólo «existe» el yo como si sostienen, de forma más moderada, que el yo y la conciencia de sí mismo son los objetos primarios del conocimiento verificable— desentonan con los datos más elementales de la existencia y la experiencia. El solipsismo, abierto o soterrado, con o sin cualidades, ha sido la falacia filosófica más persistente y, quizá, la más perniciosa de todas, incluso antes de que, con Descartes, alcanzase un alto grado de consistencia teórica y existencial. Cuando el filósofo habla del «ser humano», no piensa en el ser de una especie (el *Gattungswesen*, como el caballo o el león, que, según Marx, compone la existencia fundamental del ser humano) ni en un mero paradigma de aquello que, desde la perspectiva

del filósofo, todos los hombres deberían tratar de emular. Para el filósofo, hablando con franqueza de la experiencia del yo pensante, el hombre, además de palabra, es *pensamiento hecho carne*, la siempre misteriosa y nunca satisfactoriamente aclarada encarnación de la capacidad pensante. Y el problema con este ser ficticio reside en que no es ni el producto de una mente enferma ni uno de los fácilmente disipables «errores del pasado», sino la ilusión auténtica de la propia actividad de pensar. Porque cuando un hombre, por la razón que sea, se dedica al pensamiento puro, sea cual sea su objeto, vive completamente en singular, es decir, en total soledad, como si ningún hombre sino el Hombre habitase la tierra. Descartes explicaba y justificaba su subjetivismo radical por la pérdida decisiva de las certezas que acarrearon los grandes descubrimientos científicos de la edad moderna; y yo misma, en un contexto diferente, averigüé el razonamiento cartesiano.[52] Sin embargo, cuando, acosado por las dudas motivadas por los inicios de la ciencia moderna, se decidió *à rejeter la terre mouvante et le sable pour trouver le roc ou l'argile* («a rechazar la tierra movediza y la arena para encontrar la roca o la arcilla»), seguramente redescubrió un territorio bastante familiar al retirarse a un lugar donde podría vivir *aussi solitaire et retiré que dans les déserts les plus écartés* («tan solitario y retirado como en los más apartados desiertos»).[53] Retirarse de «la masa» para buscar la compañía de un «número exiguo»[54], o incluso la absoluta soledad del Uno, ha sido el rasgo más destacado de la vida del filósofo desde que Parménides y Platón descubrieran que para ese «número exiguo», los *sophoi*, la «vida del intelecto», que no conoce alegrías ni tristezas, es la más divina de todas las posibles, y que el *nous*, el pensamiento mismo, es «el rey del cielo y la tierra».[55]

Descartes, fiel al subjetivismo radical que fue la primera reacción de los filósofos ante las nuevas glorias de la ciencia, dejó de atribuir las gratificaciones de este modo de vida a los objetos del pensamiento —la eternidad del *cosmos*, que no nace ni desaparece, y que así otorga algo de su inmortalidad a los pocos que han decidido vivir como sus espectadores—. Su desconfianza, totalmente moderna, respecto de los órganos cognitivos y sensoriales del ser humano le llevó a definir, con más claridad que ninguno de sus predecesores, ciertas características como propiedades de la *res cogitans*, características que ya conocían los antiguos pero que en ese momento, quizá por vez primera, adquirían una importancia suprema. La más notoria de ellas era la autosuficiencia, el hecho de que este yo «no tiene necesidad de ningún lugar ni depende de ninguna cosa material», y a continuación, la independencia frente al mundo, a saber, el hecho de que mediante la introspección, *«examinant avec attention ce que j'étais»* podía fácilmente *«feindre que je n'avais aucun corps et qu'il n'y avait aucun monde ni aucun lieu où je fusse»* («imaginar que no tenía cuerpo y que no había mundo ni lugar alguno en que estuviese»).[56]

Con toda seguridad, ninguno de estos descubrimientos, o mejor dicho, redescubrimientos, era de gran importancia en sí mismo para Descartes. Su principal preocupación era encontrar algo (el yo pensante, o en terminología cartesiana, *la chose pensante*, que equiparaba con el alma), cuya realidad quedase al margen de toda duda, más allá de las ilusiones de la percepción sensible: ni siquiera el poder de un omnipotente *Dieu trompeur* podría arruinar la certeza de una conciencia de sí que se hubiera distanciado de la experiencia sensible. Aunque todo no sea más que una ilusión y un sueño, el soñador, sólo si está de acuerdo en no exigir realidad al sueño, debe ser real. Por lo tanto, *Je pense, doncs je suis*, «pienso, luego soy». La experiencia de la actividad pensante era tan intensa y tan apasionado el deseo de hallar certeza y alguna suerte de permanencia estable después de que la nueva ciencia hubiese descubierto *la terre mouvante* (las cambiantes arenas movedizas del fundamento), que jamás se le ocurrió que ningún *cogitatio* o *cogito me cogitare*, ninguna conciencia de sí de un yo capaz de actuar tras suspender la fe en la realidad de sus objetos intencionales, podría haberle convencido de su realidad de haber nacido en un desierto, sin un cuerpo dotado de sentidos para captar las cosas «materiales» y sin la compañía de otros seres que le asegurasen que percibían lo mismo que él. La *res*

cogitans cartesiana, esa criatura ficticia, sin cuerpo, sin sentidos y completamente desamparada, no podría saber que existe algo como la realidad, ni sospechar la posible distinción entre lo real y lo irreal, entre el mundo común de la vigilia y el no-mundo privado de los sueños. Resulta muy adecuado aquello que tuvo que afirmar Merleau-Ponty para rebatir a Descartes: «Reducir la percepción al pensamiento de percibir […] es como asegurarse contra la duda, pero las primas resultan más onerosas que la pérdida de la que ha de indemnizársenos: porque con ello […] nos acogemos a un tipo de certeza en la que no entrará nunca el "hay" del mundo».[57]

Más aún, precisamente la actividad pensante —las experiencias del yo pensante— hace que surja la duda acerca de la realidad del mundo y de uno mismo. El pensamiento puede aprehender y apoderarse de todo lo real: un acontecimiento, un objeto, los propios pensamientos; la condición de realidad de los mismos es la única propiedad que se mantiene con terquedad fuera de su alcance. El *cogito ergo sum* es una falacia porque, como señaló Nietzsche, del *cogito* sólo se puede inferir la existencia de *cogitationes*; el *cogito* es sujeto de la misma duda que el *sum*. El yo-soy se presupone en el yo-pienso; el pensamiento puede captar esta suposición pero no puede probarla ni refutarla. (El argumento de Kant contra Descartes también era del todo correcto: «El pensamiento: *no soy* […] no puede existir, pues si no soy, tampoco puedo ser consciente de que no soy».)[58] La realidad no puede derivarse; el pensamiento o la reflexión pueden aceptarla o rechazarla, y la duda cartesiana, al partir de la idea de un *Dieu trompeur*, no es más que una forma sofisticada y velada de rechazo.[59] Continúa en Wittgenstein, quien se dedicó a investigar «en qué medida el solipsismo es una verdad», convirtiéndose así en su representante contemporáneo más destacado, al plantear la alucinación existencial que subyace a todas sus teorías: «Al igual que en la muerte el mundo no cambia sino que cesa». «La muerte no es un acontecimiento de la vida. No se vive la muerte.»[60] Ésta es la premisa básica de todo pensamiento solipsista.

Aunque todo lo que aparece se percibe como un «me-parece», y por ello está expuesto al error y la ilusión, la apariencia como tal conlleva un indicador previo de *sensación de realidad*. Las experiencias sensibles suelen ir acompañadas de la sensación adicional, por lo general silenciosa, de realidad, a pesar de que ninguno de nuestros sentidos por separado, ni ningún objeto sensible sacado de contexto, pueden producirla. (El arte, por lo tanto, al transformar objetos sensibles en objetos inteligibles, lo que hace es arrancarlos primero de su contexto para «des-realizarlos», para hacerles perder su cualidad de reales y prepararlos de cara a una función nueva y diferente.)

La realidad de lo percibido está garantizada por su contexto mundano, que incluye a otros que perciben como yo, y por la común actividad de mis cinco sentidos. Aquello que desde Tomás de Aquino se denomina «sentido común», el *sensus communis*, es una suerte de sexto sentido que se necesita para aunar los otros cinco y garantizar que se trata del mismo objeto que veo, toco, degusto, huelo y oigo; es «una sola potencia [que] se extiende a todos los objetos de los cinco sentidos».[61] Este mismo sentido, un misterioso «sexto sentido»[62] porque no puede localizarse en un órgano corporal preciso, incorpora las sensaciones de los cinco sentidos, estrictamente privados —tan privados que las sensaciones no pueden comunicarse en su intensidad y mera cualidad sensible— en un mundo común compartido con otros. La subjetividad del «me-parece» se remedia por el hecho de que el mismo objeto también aparece ante otros, aunque su modo de aparición sea diferente. (La intersubjetividad del mundo, más que la similitud de la apariencia física, convence a los hombres de que pertenecen a la misma especie. Si bien cada objeto singular se aparece ante cada individuo desde una perspectiva distinta, el contexto es el mismo para la especie en su conjunto. En este sentido, toda especie animal habita en un mundo que le es propio, y cada espécimen no necesita comparar sus rasgos físicos con los de los otros miembros de la especie para reconocerlos como tales.) En un mundo de apariencias, repleto de errores e

ilusiones, la realidad está garantizada por esta triple afinidad: los cinco sentidos, radicalmente distintos entre sí, comparten el mismo objeto; los miembros de una misma especie tienen un contexto común que dota a cada objeto en particular de su significado; y el resto de los seres dotados de sentidos, a pesar de que perciben este objeto desde perspectivas completamente distintas, coinciden en cuanto a su identidad. La *sensación* de realidad surge de esta triple afinidad.

A cada uno de los cinco sentidos le corresponde una cualidad concreta y sensorialmente perceptible del mundo. Nuestro mundo es visible porque tenemos vista, audible porque podemos oír, palpable y lleno de olores y sabores porque poseemos tacto, olfato y gusto. El atributo que corresponde al sexto sentido en su relación con el mundo es la *sensación de realidad*, y el inconveniente de este atributo radica en que no puede percibirse como las otras cualidades sensoriales. El sentido de la realidad no es una sensación propiamente dicha: la realidad «está *ahí* incluso si no podemos estar seguros de conocerla jamás» (Peirce),[63] ya que la «sensación» de realidad, del puro y simple «estar-ahí», se relaciona con el *contexto* en el que aparecen los objetos por separado, así como con el contexto donde el hombre existe como apariencia en medio de otras criaturas que también aparecen. El contexto como tal nunca aparece del todo; es evasivo, casi como el Ser, que nunca se manifiesta como Ser en un mundo poblado de seres, de entidades distintas. Pero el Ser, el concepto más elevado de la filosofía occidental desde Parménides, es un objeto del pensamiento que no se espera percibir a través de los sentidos ni que pueda causar sensaciones, mientras que el sentimiento de realidad es afín a la sensación; el sentimiento de realidad (o irrealidad) acompaña, de hecho, a todas las sensaciones de los sentidos, que sin él carecerían de «significado». Por esto Tomás de Aquino definió el sentido común, su *sensus communis*, como un «sentido interno» —*sensus interior*— que actuaba como «raíz y principio común de los sentidos externos» (*Sensus interior non dicitur communis* […] *sicut genus; sed sicut communis radix et principium exteriorum sensuum*).[64]

Resulta bastante tentador identificar este «sentido interno», que no puede localizarse físicamente, con la facultad de pensar, ya que entre las características más destacadas del pensamiento, que se da en un mundo de apariencias y lo lleva a cabo un ser que aparece, se encuentra la de ser ella misma invisible. A partir de esta cualidad de invisible, que el sentido común comparte con la facultad de pensar, Peirce concluye que «la realidad mantiene una relación con el pensamiento humano», soslayando el hecho de que el pensamiento no sólo es invisible sino que también trata con invisibles, con cosas que no están *presentes* a los sentidos pero que también pueden ser, y la mayoría lo son, objetos sensibles, recordados y guardados en el almacén de la memoria, preparados así para una reflexión posterior. Thomas Landon Thorson elabora la sugerencia de Peirce y concluye que la «realidad guarda una relación con el proceso del pensamiento idéntica a la que tiene el entorno con la evolución biológica».[65]

Estas observaciones se basan en el supuesto tácito de que los procesos de pensamiento no se diferencian en nada del razonamiento basado en el sentido común; el resultado es la vieja ilusión cartesiana actualizada. Cualquiera que sea el alcance del pensamiento y lo que pueda conseguir, es precisamente la realidad, tal como se ofrece al sentido común, en su puro «estar-ahí», aquello que siempre escapa a su captación y que es indisoluble en pensamientos encadenados; el obstáculo que les alerta y frente al que fracasan en la afirmación o negación. A diferencia del sentido común, los procesos de pensamiento se pueden localizar físicamente en el cerebro, pero a pesar de ello van más allá de los datos biológicos, sean éstos funcionales o morfológicos, según la clasificación de Portmann. Por el contrario, el sentido común y el sentimiento de realidad pertenecen al aparato biológico, y el razonamiento del sentido común (que la escuela filosófica de Oxford confunde con el pensamiento) ciertamente podría guardar la misma relación con la realidad que la evolución biológica con el entorno. Thorson está en lo cierto respecto del razonamiento del sentido

común: «De hecho podemos estar hablando de algo más que de una analogía; podemos estar describiendo dos aspectos del mismo proceso».[66] Y si el lenguaje, además de su tesoro de palabras para designar las cosas dadas a los sentidos, no aportase las palabras del pensamiento, los llamados «conceptos» en terminología técnica, tales como justicia, verdad, coraje, divinidad y tantas otras que resultan indispensables incluso para el discurso ordinario, se carecería de toda evidencia tangible de la actividad de pensar, de modo que estaría justificado concluir, al igual que el primer Wittgenstein: *Die Sprache ist ein Teil unseres Organismus* («El lenguaje es una parte de nuestro organismo»).[67]

Sin embargo, el pensamiento, que se cuestiona todo lo que capta, no mantiene esa relación natural y prosaica con la realidad. El pensamiento —la reflexión cartesiana acerca del *significado* de ciertos descubrimientos científicos— socavó la confianza del sentido común en la realidad, y su error consistió en creer que podría aclarar la duda insistiendo en retirarse por completo del mundo, expulsando de sus pensamientos toda realidad mundana y concentrándose sólo en la propia actividad de pensar. (*Cogito cogitationes*, o bien *cogito me cogitare, ergo sum*, es la forma correcta de la famosa fórmula). Pero el pensamiento no puede ni demostrar ni refutar el *sentimiento* de realidad que emerge del sexto sentido, que, quizá por esta razón, los franceses denominan *le bon sens*, el buen sentido. Cuando el pensamiento se retira del mundo de las apariencias, también lo hace de aquello que ofrecen los sentidos y, por lo tanto, del sentimiento de realidad aportado por el sentido común. Husserl afirmó que la *suspensión* [*epochē*] de este sentimiento era la base metodológica de su ciencia fenomenológica. Tal suspensión es algo habitual para el yo pensante; de ningún modo se trata de un método especial que pueda enseñarse o aprenderse. Se le conoce bajo la forma bastante habitual de la distracción que se observa en cualquiera que esté del todo absorto en algún pensamiento. Expuesto en otras palabras, la pérdida del sentido común no es el vicio ni la virtud de los «pensadores profesionales» de Kant; le ocurre a cualquiera que reflexiona sobre algo, y sólo se manifiesta con más frecuencia en esos pensadores profesionales. A éstos les denominamos «filósofos» y su modo de vida siempre será «la vida de un extranjero» (*bios xenikos*), como escribió Aristóteles en la *Política*.[68] Y la razón de que la condición de extranjero y la distracción no son más peligrosas, que los «pensadores», tanto profesionales como aficionados, sobrevivan con tanta facilidad a la pérdida del sentimiento de realidad, se basa en que el yo pensante se afirma a sí mismo sólo de manera temporal: todo pensador, por muy eminente que sea, continúa siendo «un hombre como cualquier otro» (Platón), una apariencia entre apariencias dotada de sentido común y conocedora de los razonamientos del sentido común necesarios para sobrevivir.

8. Ciencia y sentido común; la distinción kantiana entre intelecto y razón; verdad y significado

A primera vista algo muy similar parece ser cierto para el científico moderno, quien constantemente rebate auténticas ilusiones sin perder por ello su propia sensación de realidad, que le dice, como a nosotros, que el sol sale por la mañana y se pone por la tarde. El pensamiento permitió a los hombres adentrarse en las apariencias y desenmascararlas como ilusiones, incluso las que parecían auténticas; el razonamiento del sentido común jamás se habría atrevido a trastornar de manera tan radical las evidencias de nuestro aparato sensorial. La famosa «disputa entre los antiguos y los modernos» retorna en realidad a la cuestión sobre la finalidad del conocimiento; ¿se trata de «salvar los fenómenos», como creían los antiguos, o de descubrir el aparato funcional oculto que los hace aparecer? La duda del pensamiento acerca de la fiabilidad de la experiencia sensible, su sospecha de que las cosas puedan diferir bastante de como aparecen ante los sentidos humanos, era algo bastante habitual en la Antigüedad. Los átomos de Demócrito eran indivisibles e invisibles; movientes en un vacío, infinitos en número y productores de impresiones en los sentidos mediante diversas configuraciones y combinaciones. Por otra

parte, Aristarco, en el siglo III a.C., fue el primero en proponer la hipótesis heliocéntrica. Resulta interesante saber que las consecuencias de tales atrevimientos fueron bastante desagradables: Demócrito fue tomado por loco y Aristarco amenazado con una condena por impiedad. Con todo, el aspecto destacable es que, por supuesto, no se realizó intento alguno por demostrar tales hipótesis y no surgió ninguna ciencia de ellas.

El pensamiento, sin duda, desempeña un papel destacado en toda empresa científica, pero en el sentido de un medio para alcanzar un fin; éste viene determinado por una decisión sobre qué merece la pena conocer, y tal decisión no puede ser científica. Además, el fin es la cognición o el conocimiento que, una vez obtenido, pertenece al mundo de las apariencias; una vez que se ha establecido como verdad, deviene parte y parcela del mundo. La cognición y la sed de conocimiento nunca abandonan del todo el mundo de las apariencias; si los científicos se retiran de él para «pensar», sólo lo hacen para encontrar vías de aproximación, llamadas «métodos», mejores y más prometedoras. En este sentido, la ciencia es una prolongación enormemente refinada del razonamiento del sentido común, en el que las ilusiones sensoriales se disipan una y otra vez, tal como en la ciencia se corrigen los errores. El criterio en ambos casos es la evidencia, que es propia de un mundo de apariencias. Y como en la misma naturaleza de las apariencias se halla el revelar *y el ocultar*, toda corrección y toda *des*-ilusión «es la pérdida de una evidencia únicamente porque es la adquisición de *otra*», en palabras de Merleau-Ponty.[69] Nada, ni la propia concepción que la ciencia tiene de la empresa científica, garantiza que la nueva evidencia será más fiable que la desechada.

El concepto de *progreso ilimitado*, que acompañó el surgimiento de la ciencia moderna y que continúa siendo su principio inspirador dominante, es la mejor prueba de que toda ciencia se mueve todavía en el ámbito de la experiencia del sentido común, sujeta al error y al engaño enmendables. Cuando la experiencia de la corrección constante en la investigación científica se generaliza, esto lleva a un curioso «cada vez mejor», «cada vez más verdadero», es decir, a la infinitud del progreso con el reconocimiento implícito de que *lo* bueno y *lo* verdadero son inalcanzables. Si alguna vez se consiguiese llegar a ellos, se saciaría la sed de conocimiento y la búsqueda de sabiduría alcanzaría un fin. Esto, desde luego, es poco probable que suceda, a la vista de lo mucho que se desconoce, aunque sí puede suceder que las ciencias particulares alcancen límites precisos de lo que puede llegar a conocer el hombre. Incluso así, el hecho es que la idea moderna de progreso niega de forma implícita tales limitaciones. De manera incuestionable la idea de progreso nació como el resultado de los tremendos avances del conocimiento científico, una verdadera avalancha de descubrimientos a lo largo de los siglos XVI y XVII, y creo que es muy probable que fuera la implacabilidad propia del pensamiento puro, cuya necesidad no puede satisfacerse nunca del todo, lo que, tras invadir las ciencias, llevó a los científicos a realizar más descubrimientos novedosos, cada uno de los cuales propiciaba una nueva teoría, de tal forma que los que se vieron atrapados en ese movimiento fueron presa de la ilusión de un proceso inacabable: el *proceso* del progreso. No debemos olvidar que la idea posterior de una interminable perfectibilidad de la especie humana, tan arraigada en la Ilustración del siglo XVIII, no se daba en la valoración, bastante pesimista, de la naturaleza humana propia de los siglos XVI y XVII.

Una consecuencia de este desarrollo me parece evidente y de importancia considerable. La idea misma de *verdad*, que de alguna manera había sobrevivido a todos los vaivenes de nuestra historia intelectual, experimentó un cambio decisivo: se transformó o, más bien, se dividió en una sucesión de verdades, cada una de ellas reclamando por su parte la validez general, incluso si la continuidad de la investigación implicaba algo meramente provisional. Éste es un extraño estado de cosas. Podría incluso sugerir que si una determinada ciencia

alcanzase de forma casual su meta, ello no detendría a los que investigaban en ese ámbito, quienes proseguirían más allá de sus objetivos iniciales, arrastrados por la ilusión del progreso ilimitado, una suerte de quimera que surge de su actividad.

La transformación de la verdad en meras verdades parciales es, principalmente, el resultado del hecho de que el científico sigue vinculado al sentido común que permite a los seres humanos afianzarse en un mundo de apariencias. Por su propio bien, el pensamiento se retira del todo de este mundo y de su carácter de evidencia, mientras que la ciencia saca partido de una posible retirada pensando en resultados concretos. Dicho de otro modo, en las teorías científicas, el razonamiento basado en el sentido común es el que, en última instancia, se arriesga en las esferas de la especulación pura, y la principal debilidad del sentido común en este ámbito ha sido siempre la carencia de las defensas propias del pensamiento puro, a saber, la capacidad crítica del pensamiento que, como veremos, alberga en su seno una marcada tendencia a la autodestrucción. Para retomar la hipótesis del progreso ilimitado, se puede decir que la falacia básica se descubrió muy pronto. Es bien sabido que la idea de ilimitación, y no la del progreso *per se*, habría hecho que la ciencia moderna no fuese aceptada por los antiguos. Resulta menos conocido que los griegos tenían ciertas razones para justificar su «prejuicio» contra el infinito. (Platón descubrió que cualquier cosa que pueda compararse es ilimitada por naturaleza y, para él, como para todos los griegos, la carencia de límites era la causa de todos los males.[70] De ahí su enorme confianza en los números y en la medida: pone límites a lo que en sí y por sí [el placer, por ejemplo] «ni tiene ni ha de tener nunca principio [*archē*] ni medio ni fin [*telos*]».)[71]

Sólo a primera vista resulta paradójico que la ciencia moderna, siempre a la caza de manifestaciones de lo invisible —átomos, moléculas, partículas, células, genes— no haya aportado al mundo una cantidad espectacular y sin precedentes de nuevas cosas perceptibles. Para demostrar o refutar sus hipótesis, sus «paradigmas» (Thomas Kuhn), así como para descubrir qué hace que funcionen las cosas, la ciencia comenzó a imitar los procesos de funcionamiento de la naturaleza. Con este propósito, fabricó multitud de instrumentos complejos con los que *obligar* a manifestarse (aunque sólo sea como la lectura de un instrumento de laboratorio) a lo que permanece oculto, ya que éste era el único medio con que contaba el científico para persuadirse de su realidad. La tecnología moderna nació en el laboratorio, pero no se debió a que los científicos deseasen crear aparatos o cambiar el mundo. Por mucho que sus teorías abandonen la experiencia y el razonamiento del sentido común, siempre deberán regresar a alguna de sus formas o perder toda sensación de realidad en el objeto de su estudio. Y este retorno sólo es posible gracias al mundo artificial, creado por el hombre, del laboratorio, donde se fuerza la aparición y el desvelamiento de todo aquello que no lo hace por sí mismo. La tecnología, el trabajo «del mecánico» desdeñado por el científico, quien considera la aplicabilidad práctica como un mero subproducto de sus esfuerzos, introduce los descubrimientos científicos, efectuados «[en unas condiciones] de aislamiento sin paralelo […] respecto de las exigencias de los profanos y de la vida diaria»,[72] en el mundo cotidiano de las apariencias y los hace asequibles a la experiencia del sentido común; pero esto sólo es posible porque los propios científicos dependen en último extremo de dicha experiencia. Visto desde la perspectiva del mundo «real», el laboratorio es la anticipación de un entorno modificado, y los procesos cognitivos que utilizan las facultades humanas de pensar y fabricar como medios para lograr sus fines son, desde luego, las formas más refinadas del razonamiento basado en el sentido común. La actividad de conocer está relacionada con nuestro sentido de la realidad y es una actividad creadora de mundo como lo es la construcción de edificios.

Sin embargo, la facultad de pensar, que, como hemos visto, Kant denominó *Vernunft* (razón) para distinguirla de *Verstand* (intelecto), la facultad cognitiva, es de una naturaleza completamente distinta. La distinción, en su plano más elemental y en palabras de Kant, reside en el hecho de que los «conceptos de la razón sirven para concebir [*begreifen*,

comprender], al igual que los del intelecto sirven para entender las percepciones». (*Vernunftbegriffe dienen zum Begreifen, wie Verstandesbegriffe zum Verstehen der Wahrnehmungen*.)[73] En otras palabras, el intelecto (*Verstand*) desea captar lo que se ofrece a los sentidos, pero la razón (*Vernunft*) desea comprender su *significado*. El conocimiento, cuyo criterio más elevado es la verdad, deriva tal criterio del mundo de apariencias con el que nos relacionamos gracias a las percepciones sensibles, cuyo testimonio es evidente por sí mismo, esto es, indestructible mediante argumentos e intercambiable sólo por otra evidencia. Como indica la palabra *Wahrnehmung*, traducción alemana de la latina *perceptio*, que utiliza Kant (aquello que me es dado en las percepciones y que debería ser *verdad* [*Wahr*]), la verdad se sitúa en la evidencia sensible. Sin embargo, esto no es ni mucho menos lo que ocurre con el significado y con la facultad de pensamiento que lo busca; esta última no pregunta qué es algo o si existe —su existencia siempre está garantizada— *sino qué significa para ella que exista*. Me parece que tal distinción entre verdad y significado no sólo resulta decisiva para cualquier investigación sobre la naturaleza del pensamiento humano, sino que también es la consecuencia necesaria de la crucial distinción kantiana entre razón e intelecto. Sin duda, Kant jamás persiguió esa implicación concreta de su propio pensamiento; de hecho, en la historia de la filosofía no se encuentra una clara línea divisoria entre ambas formas tan diferentes. Las excepciones —algunos comentarios ocasionales de Aristóteles en *De interpretatione*— no supusieron nada para la filosofía postaristotélica. Afirma en ese temprano tratado sobre el lenguaje que todo «*logos* [oración, en el contexto] es significativo [*phōnē sēmantikē*]»; ofrece una señal, indica algo. Pero «no todos los *logoi* son enunciativos [*apophantikos*], sino aquellos en los que pertenece la verdad o la falsedad [*alētheuein* o *pseudesthai*]; pues no pertenece a todas. Por ejemplo, una súplica es ciertamente un *logos* [tiene *significado*], pero no es ni verdadero ni falso».[74]

Las preguntas que emergen de la sed de conocimiento nacen de la curiosidad por el mundo, del deseo de investigar lo que se ofrece al aparato sensorial. La conocida primera frase de la *Metafísica* aristotélica: *Pantes anthrōpoi tou eidenai oregontai physei*[75] —«Todos los hombres por naturaleza desean saber»—, traducida literalmente se lee: «Todos los hombres desean ver y haber visto [es decir, saber]», y Aristóteles añade de inmediato: «Señal de ello es el amor a las sensaciones. Éstas, en efecto, son amadas por sí mismas, incluso al margen de su utilidad». Los interrogantes que emergen del deseo de saber pueden, en principio, ser respondidos por la experiencia y el razonamiento del sentido común; están expuestas al error enmendable y a la ilusión del mismo modo que las percepciones y experiencias sensibles. La implacabilidad del progreso de la ciencia moderna, que se corrige a sí misma una y otra vez al descartar respuestas y volver a plantear las preguntas, no contradice la finalidad básica de la ciencia: ver y conocer el mundo tal y como se ofrece a los sentidos, y su concepto de la verdad se deriva de la experiencia del sentido común de la evidencia irrefutable, que rectifica el error y disipa la ilusión. Sin embargo, los interrogantes que surgen del pensamiento, cuya formulación reside en la naturaleza misma de la razón —las cuestiones de significado— no pueden ser contestadas ni por el sentido común ni por la ciencia, su forma más refinada. La búsqueda de significado es un «sinsentido» para el sentido común y su razonamiento porque la función del sexto sentido es acomodarnos en el mundo de las apariencias, hacernos sentir como en casa en el mundo que nos ofrecen nuestros cinco sentidos; estamos en él y no surgen preguntas.

Aquello tras lo que están la ciencia y la búsqueda de saber es la verdad *irrefutable*, esto es, proposiciones que los seres humanos no pueden refutar porque son obligatorias. Pueden ser de dos tipos, como se sabe desde Leibniz; verdades de razonamiento y verdades de hecho. La principal distinción entre ambas se basa en su grado de exigencia; las verdades de «Razonamiento son necesarias y su opuesto es imposible», mientras que «las de Hecho son contingentes y su opuesto es posible».[76] Esta distinción resulta muy importante, aunque

quizá no en el sentido que le daba Leibniz. Las verdades de hecho, dejando aparte su contingencia, son tan coercitivas para quien las contemple con sus ojos como la proposición de que dos y dos suman cuatro lo es para cualquiera que esté en su sano juicio. Lo que ocurre es que un hecho, un suceso, nunca puede ser presenciado por todos aquellos que desean saber algo de él, mientras que la verdad racional o matemática se presenta como autoevidente para todos aquellos dotados con idénticas facultades mentales; su naturaleza compulsiva es universal, mientras que, la fuerza compulsiva de la verdad de hecho es limitada; no alcanza a quienes, al no poder haber sido testigos directos, tienen que depender del testimonio de otros, a los que pueden creer o no. El verdadero opuesto de la verdad de hecho, como distinta de la racional, no es el error ni la ilusión, sino la mentira deliberada.

La distinción de Leibniz entre verdades de hecho y de razonamiento, cuya manifestación más elevada es el razonamiento matemático —que trata sólo con objetos del pensamiento y no requiere testigos ni supuestos sensoriales—, se basa en la antiquísima diferencia entre necesidad y contingencia, según la cual todo lo que es necesario, y cuyo opuesto es imposible, posee una dignidad ontológica superior a la de algo que existe pero que también podría no existir. Esta convicción de que el razonamiento matemático debe servir como paradigma para cualquier pensamiento es quizá tan antigua como Pitágoras; en cualquier caso, se encuentra ya en el rechazo platónico a admitir en la filosofía a quien no estuviese entrenado en matemática. También está en la raíz del *dictamen rationis* medieval, el dictado de la razón. Que la verdad obliga con la fuerza de la necesidad (*anagkē*), mucho más intensa que la de la violencia (*bia*), es un viejo *topos* de la filosofía griega, y siempre se ha interpretado como un cumplido a la verdad que puede constreñir a los hombres con la irresistible fuerza de la necesidad (*hyp' autēs alētheias anagkasthentes*, en palabras de Aristóteles).[77] «*Euclides* —tal y como indicó Mercier de la Rivière— *est un véritable despote; et les vérités qu'il nous a transmises, sont des lois véritablement despotiques.*»[78] La misma idea conduce a Grocio a la convicción de que «ni siquiera Dios puede provocar que dos veces dos no hagan cuatro», una proposición bastante problemática no sólo porque situaría a Dios bajo el dictado de la necesidad, sino también porque, de ser cierta, sería igualmente válida para la evidencia de la percepción sensible, y fue sobre esta base que Duns Scoto la cuestionó.

La fuente de la verdad matemática es el cerebro humano, y el *poder cerebral* es tan natural y está tan bien dotado para guiarnos a través de un mundo de apariencias como los sentidos más el sentido común y su alcance, que Kant denominó «intelecto». La mejor prueba de esto reside en el hecho, por otra parte bastante misterioso, de que el razonamiento matemático, la actividad mental más pura y la que, dada su abstracción con respecto a las propiedades ofrecidas a los sentidos, a primera vista más se aleja del puro razonamiento del sentido común, pudo desempeñar un papel liberador en la exploración científica del universo. El intelecto, el órgano del saber y del conocimiento, todavía pertenece a este mundo. En palabras de Duns Scoto, cae bajo el dominio de la naturaleza, *cadit sub natura*, y acarrea con todas las necesidades a las que un ser vivo, dotado de órganos sensoriales y poder mental, se somete. El opuesto de la necesidad no es la contingencia ni el accidente sino la libertad. Todo lo que aparece ante los ojos humanos, todo lo que le ocurre a la mente humana, todo lo que les sucede a los mortales para bien o para mal es «contingente», incluida su propia existencia. Como sabemos:

> Imprevisiblemente, hace décadas, apareciste Tú
> entre aquella interminable cascada de criaturas arrojadas
> del vientre de la Naturaleza. Un hecho fortuito, dice la Ciencia.

Algo que no nos detiene a la hora de responder con el poeta:

> ¡Fortuito mi origen! Un auténtico milagro, digo yo,
> porque, ¿quién no está seguro de que estaba destinado a ser?[79]

Pero este estar «destinado a ser» no es una verdad; es una proposición con sentido.[79]

En otras palabras, no hay verdades más allá y por encima de las verdades de hecho: todas las verdades científicas son verdades de hecho, sin excluir aquellas engendradas por el puro poder mental que se expresan con un lenguaje de signos diseñado especialmente, y sólo las proposiciones de hecho pueden demostrarse científicamente. Así, la proposición «un triángulo se ríe» no es falsa, pero carece de significado, mientras que la antigua demostración ontológica de la existencia de Dios, como se encuentra en Anselmo de Canterbury, no es válida y en este sentido no es cierta, pero sí está llena de significado. El conocimiento aspira a la verdad, incluso si ésta, como sucede en las ciencias, nunca es una verdad permanente, sino una certeza parcial y provisional que se espera poder reemplazar por otras, más acertadas, a medida que progrese el saber. Esperar que la verdad brote del pensamiento supone confundir la necesidad de pensar con el ansia de conocer. El pensamiento puede y debe utilizarse cuando se intenta conocer, pero al ejercer tal función nunca es él mismo; sólo es el recadero de una empresa totalmente distinta. (Parece ser que Hegel fue el primero que se opuso al desarrollo moderno de la ciencia que tendía a situar la filosofía en una posición similar a la que ostentaba en la Edad Media. «En aquel entonces, la filosofía tenía que ser la sirvienta de la teología, aceptando humildemente sus logros, que debía estructurar en un nítido orden lógico y presentarlos en un contexto plausible y conceptualmente demostrable. En nuestros días, parece que la filosofía debe ser la criada de las otras ciencias […] Su tarea consiste en demostrar los métodos de éstas»; algo que Hegel denuncia como «capturar las sombras de las sombras».[80]

La verdad es aquello que nos vemos obligados a admitir por la naturaleza de los significados o de nuestro cerebro. Es muy sencillo refutar la proposición de que todo aquel que es «estaba destinado a ser»; pero la certeza de que yo «estaba destinado a ser» pervivirá intacta a la refutación porque es propia de cualquier reflexión sobre el yo-soy.

Al trazar una línea divisoria entre la verdad y el significado, entre conocer y pensar, e insistir en su importancia, no quiero negar que la búsqueda de significado que lleva a cabo el pensamiento y la búsqueda de la verdad propia del conocimiento están conectadas. Al plantear la incontestable pregunta del significado, los hombres se afirman como seres interrogativos. Tras las preguntas cognitivas para las que hallan respuesta, los hombres acechan aquellas que no la tienen, que parecen completamente vanas y que siempre han sido denunciadas como tales. Es muy probable que si los hombres perdiesen alguna vez el ansia del significado llamada «pensamiento» y cesasen de plantearse preguntas sin respuesta, no sólo dejarían de poder crear esos objetos del pensamiento conocidos como obras de arte, sino también la capacidad de plantearse las preguntas con respuesta que sirven de base a toda civilización. En esta línea, la razón es la condición *a priori* del intelecto y del conocimiento; y ello se debe a la estrecha conexión entre razón e intelecto, a pesar de la enorme diferencia de intención y propósito, por lo que los filósofos siempre han tenido la tentación de aceptar el criterio de la verdad —válido para la ciencia y la vida cotidiana— como aplicable a sus actividades extraordinarias. El deseo de conocer, tanto si emerge de las necesidades prácticas y perplejidades teóricas, como de la simple curiosidad, puede ser satisfecho cuando alcanzamos el fin propuesto, y mientras la sed de conocimiento puede ser insaciable dada la inmensidad de lo desconocido, la propia actividad deja tras de sí un tesoro creciente de conocimientos, retenido y almacenado por cada civilización como parte de su mundo. La pérdida de dicha recopilación y de la habilidad técnica que se precisa para conservarla e incrementarla supone de manera inevitable el fin de ese mundo particular. La actividad de pensar, por el contrario, no deja nada tangible tras de sí, ni puede ser acallada por las intuiciones supuestamente definitivas de «los sabios». En lo referente a los resultados positivos, lo máximo que se puede esperar de ella es lo que Kant finalmente

logró con su propósito: «Extender nuestro uso de la razón por encima de los límites del mundo sensible, si bien sólo negativamente, esto es, apartar los obstáculos que alza la propia razón».[81]

La famosa distinción kantiana entre *Vernunft* y *Verstand*, entre una facultad de pensamiento especulativo y la capacidad de conocer que surge de la experiencia sensible —donde «todo pensar tiene que hacer referencia, directa o indirectamente, a intuiciones» («Sean cuales sean el modo o los medios con que un conocimiento se refiera a los objetos, la *intuición* es el modo por medio del cual el conocimiento se refiere inmediatamente a dichos objetos y es aquello a que apunta todo pensamiento en cuanto medio»)—,[82] tiene consecuencias de más alcance, y probablemente más diversas, de las que él mismo admitió.[83] (En cierta ocasión, al referirse a Platón, observó «que no es raro que, comparando los pensamientos expresados por un autor acerca de su tema […] lleguemos a entenderle mejor de lo que él se ha entendido a sí mismo. En efecto, al no precisar suficientemente su concepto, ese autor hablaba, o pensaba, incluso, de forma contraria a su propio objetivo».[84] Y, por supuesto, esto puede aplicarse a su propio trabajo.) A pesar de que insiste en la incapacidad de la razón para alcanzar el conocimiento, en especial en lo referente a Dios, libertad e inmortalidad —a su entender, los objetos del pensamiento más elevados—, no pudo dejar del todo a un lado la convicción de que el objetivo último del pensamiento, como el del conocimiento, es la verdad y la cognición; por ello en las Críticas utiliza el término *Vernunfterkenntnis*, «el conocimiento que parte de la razón pura»,[85] una noción que debería haberle parecido una contradicción terminológica. Nunca llegó a ser plenamente consciente de haber liberado a la razón y el pensamiento, de haber justificado esta facultad y su actividad correspondiente incluso aunque no hubiera podido alardear de resultados «positivos». Como hemos visto, afirmó que había tenido que «suprimir el *saber* […] para dejar sitio a la fe»,[86] pero lo único que «suprimió» fue el saber de las cosas que son incognoscibles, y no hizo un sitio para la fe, sino para el pensamiento. Creyó que había sentado las bases de una «metafísica sistemática» futura para «legar a la posteridad»,[87] y es cierto que sin su liberación del pensamiento especulativo, el idealismo alemán y sus sistemas metafísicos difícilmente hubieran existido. Pero la nueva generación de filósofos —Fichte, Schelling, Hegel— no le habría gustado demasiado. Una vez que, gracias a Kant, se emanciparon del dogmatismo de la vieja escuela y de sus ejercicios estériles, animados por él a entregarse al pensamiento especulativo, lo que hicieron, de hecho, fue inspirarse en Descartes, lanzarse a la caza de la certeza, difuminar de nuevo la línea divisoria entre pensamiento y saber, al mismo tiempo que creían que los resultados de sus especulaciones poseían la misma validez que los procesos cognitivos.

Lo que socavó el más importante descubrimiento kantiano, la distinción entre el conocimiento, que utiliza el pensamiento como un medio para conseguir un fin, y el propio pensamiento, tal como emerge de la «naturaleza misma de nuestra razón», sin ningún otro fin que el suyo propio, fue la comparación constante entre uno y otro. Sólo si la verdad (la intuición, en Kant), y no el significado, es el último criterio de las actividades mentales humanas, tiene sentido hablar en este contexto de engaño e ilusión. «Es imposible que la razón —afirma—, este tribunal supremo de todos los derechos y pretensiones, contenga, por su parte, engaños e ilusiones originarios».[88] Está en lo cierto, pero sólo porque la razón, como facultad del pensamiento especulativo, no se mueve en el mundo de las apariencias y, por lo tanto, puede engendrar sinsentidos y necedades, pero no ilusiones o engaños, que pertenecen al ámbito de la percepción sensible y del razonamiento basado en el sentido común. Él mismo así lo reconoce cuando califica las ideas de la razón pura sólo como conceptos «heurísticos», no «ostensivos»;[89] las ideas son tentativas, no demuestran ni manifiestan nada. «No han de aceptarse en sí mismas, sino simplemente como realidad de un esquema […] y no debemos basarnos en ellas en cuanto cosas en sí mismas, sino en cuanto análogas de las cosas reales».[90] En otras palabras, no alcanzan la realidad, ni

pueden presentarla o representarla. No se trata simplemente de que no puedan alcanzar los objetos trascendentes que se hallan fuera del mundo, sino que también está fuera de su alcance la realidad ofrecida por los cinco sentidos al actuar juntos, moderados por el sentido común, y es la pluralidad la que garantiza tal realidad. Kant no insiste en este aspecto de la cuestión porque teme que entonces sus ideas se revelen como «productos mentales vacíos» (*leere Gedankendinge*);[91] como, de hecho, invariablemente lo son cuando se atreven a mostrarse desnudas, esto es, sin haber asumido el disfraz y, en cierto modo, la falsificación, del lenguaje, en el mundo cotidiano y en la comunicación diaria.

Por este motivo, quizás, equipara lo que aquí hemos llamado «significado» con el Fin e incluso con el Propósito (*Zweck* y *Absicht*): «Esta unidad formal suprema, que sólo se apoya en conceptos de razón, es la unidad de las cosas *conforme a fines*. El interés *especulativo* de la razón nos hace considerar toda ordenación en el mundo como si dimanara del propósito de una razón suprema».[92] Ahora resulta que la razón persigue fines específicos, tiene propósitos concretos cuando recurre a sus ideas; lo que hace que los hombres piensen es la necesidad de la razón humana y su interés en Dios, la libertad y la inmortalidad, aunque sólo unas páginas más adelante admite que «el interés meramente especulativo de la razón» respecto de los tres objetos del pensamiento más importantes —«la libertad de la voluntad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios»— «es mínimo; a este respecto sería difícil que se emprendiera una fatigosa labor de investigación trascendental envuelta en obstáculos interminables […] porque no habría posibilidad de emplear los descubrimientos que pudieran hacerse en ella de forma que se revelara su utilidad *en concreto*».[93] Pero no debemos lanzarnos a la caza de pequeñas contradicciones en la obra de este gran pensador. Justo en medio de los pasajes citados se encuentra una frase en flagrante contradicción con la asimilación de la razón con el Fin: «La razón pura no se ocupa, de hecho, más que de sí misma, ni puede tener otra ocupación».[94]

Capítulo II

LAS ACTIVIDADES MENTALES EN UN MUNDO DE APARIENCIAS

9. Invisibilidad y retirada

El pensamiento, la voluntad y el juicio* son las tres actividades mentales básicas; no pueden derivarse unas de otras y, aunque comparten algunas características, no se dejan reducir a un denominador común. A la pregunta «¿Qué nos hace pensar?» no puede darse otra respuesta que lo que Kant llamó la «necesidad de la razón», el impulso interior de esa facultad para actualizarse en la especulación. Algo muy similar ocurre con la Voluntad, que no pueden mover ni la razón ni el deseo: «Nada que no sea la Voluntad es la causa de la volición» (*Nihil aliud a voluntate est causa totalis volitionis in voluntate*), según la sorprendente fórmula de Duns Escoto, o *voluntas vult se velle* («la voluntad se quiere querer»), como incluso tuvo que admitir Tomás de Aquino, el menos voluntarista de los que reflexionaron sobre dicha facultad.[1] El Juicio, por último, esa misteriosa cualidad del espíritu gracias a la cual lo general, una construcción mental, se une a lo particular, siempre algo dado a la experiencia sensible, es una «facultad peculiar», en ningún caso intrínseca al intelecto, ni siquiera en el caso de los «juicios determinantes» —en los que lo particular se subsume bajo reglas generales en la forma de un silogismo—, porque no hay regla disponible para *aplicar* la regla. Saber cómo aplicar lo general a lo particular es una «disposición natural» adicional, cuya carencia, según Kant, es lo «que generalmente se llama estupidez, y no puede ser suplida por educación alguna».[2] La naturaleza autónoma del juicio se hace aún más evidente en el caso del «juicio reflexionante», que no desciende de lo general a lo particular, sino que asciende «de lo particular [...] a lo universal» al decidir, sin reglas generales: esto es bello, esto es feo; esto es cierto, esto es falso; y, como principio rector, aquí el juicio «sólo puede darse a sí mismo, como ley, un principio semejante, trascendental».[3]

He llamado «básicas» a estas actividades mentales porque son autónomas; cada una de ellas obedece leyes intrínsecas a la misma actividad, aunque todas dependan de una cierta tranquilidad de las pasiones anímicas, de esa «serena calma» (*leidenschaftslose Stille*) que Hegel adscribe al «conocimiento puramente intelectual».[4] Puesto que siempre es el espíritu de una misma persona aquello que piensa, quiere y juzga, la naturaleza autónoma de estas actividades ha engendrado grandes dificultades. La incapacidad de la razón para poner en marcha la voluntad, sumada al hecho de que el pensamiento sólo puede «comprender» el pasado, pero no eliminarlo ni «rejuvenecerlo» —«el búho de Minerva sólo levanta su vuelo al romper el crepúsculo»—,[5] ha llevado a varias doctrinas a reconocer la impotencia del espíritu y la fuerza de lo irracional, en definitiva, a la famosa sentencia de Hume según la cual «la razón es, y sólo *debe* ser esclava de las pasiones»,* esto es, a la simplista inversión de la idea platónica del incuestionable gobierno de la razón en el reino del alma. Lo que merece la pena destacar en todas estas teorías y doctrinas es su monismo implícito, la afirmación de que tras la evidente multiplicidad de las apariencias mundanas y, de manera más apropiada para nuestro propósito, tras la evidente pluralidad de las facultades y capacidades humanas, debe existir una unidad —el antiguo *hen pan*, el «todo es uno»—, ya se trate de una sola fuente o de un único gobernante.

Además, la autonomía de las actividades mentales implica su ser incondicionadas; ninguna de las condiciones de la vida o del mundo les afecta directamente. Pues la «serena calma» del alma no es una condición propiamente dicha; la mera calma no basta para originar la actividad mental, la necesidad de pensar; la «necesidad de la razón» la mayoría de las veces calma las pasiones. En efecto, los objetos del pensamiento, de la voluntad o del juicio, los objetos del espíritu, son dados al mundo o surgen de la vida en este mundo, pero en sí mismos, como actividades, no están condicionados o necesitados ni por el mundo ni por la vida. Los seres humanos, aunque totalmente condicionados en su existencia —limitados por el intervalo temporal entre el nacimiento y la muerte, sometidos a la labor para poder vivir, estimulados a trabajar para sentirse como en casa en el mundo y empujados a actuar a fin de encontrar un lugar en la sociedad de sus semejantes—,[*] pueden trascender mentalmente todas estas condiciones, pero sólo mentalmente, nunca en la realidad o en el conocimiento y el saber, mediante el cual pueden explorar la realidad del mundo así como la suya propia. Son capaces de juzgar, afirmativa o negativamente, las realidades en las que han nacido y que les condicionan; pueden desear lo imposible, la vida eterna, por ejemplo; y pueden pensar, es decir, especular con sentido, sobre lo desconocido y lo incognoscible. Y aunque todo esto no pueda cambiar jamás la realidad de manera directa —de hecho, en nuestro mundo no hay oposición más clara y radical que aquella entre hacer y pensar— los principios a partir de los que se actúa y los criterios a partir de los cuales se juzga y se conduce la vida dependen, en última instancia, de la vida del espíritu. En resumen, dependen de la manera de llevar a cabo estas actividades mentales aparentemente sin provecho, que no producen resultado alguno y que «no nos dotan directamente con el poder para actuar» (Heidegger). En realidad, la ausencia de pensamiento es un factor poderoso en los asuntos humanos, desde el punto de vista estadístico el más poderoso, y no sólo en la conducta de la mayoría, sino en la de todos. El mismo carácter de urgencia, la *ascholia*, de los asuntos humanos se basa en juicios provisionales, la dependencia de la costumbre y los hábitos, es decir, de los prejuicios. Respecto del mundo de las apariencias, que afecta a los sentidos, al alma y al sentido común, Heráclito, mediante palabras todavía sin cargas terminológicas, afirmó con acierto: «Lo sabio es distinto de todas las cosas» (*sophon esti pantōn kechō rismenon*).[6] Esta completa separación fue lo que permitió a Kant creer con tanta firmeza en la existencia de otros seres inteligibles en algún rincón del universo, de criaturas capaces de idénticos pensamientos razonables aunque desprovistas de nuestro aparato sensorial y de nuestro poder mental, esto es, sin nuestros criterios de verdad y falsedad y nuestras condiciones para la experiencia y el conocimiento científico.

Desde la perspectiva del mundo de las apariencias y las actividades que condiciona, la principal característica de las actividades mentales es su *invisibilidad*. Hablando con propiedad, nunca aparecen, puesto que se manifiestan al ego que piensa, quiere y juzga, que es consciente de ser activo, pero que carece de la habilidad o de la necesidad de aparecer como tal. El *lathē biōsas* de los epicúreos, el «vivir oculto», pudo haber sido un consejo de prudencia; aunque también es una descripción exacta, al menos negativamente, del *topos*, de la ubicación del ser humano que piensa; de hecho, es el antagonista del *spectemur agendo* (seamos vistos en acción) de John Adams. En otras palabras, a lo invisible que se manifiesta en el pensamiento le corresponde una facultad humana que, a diferencia de otras, no sólo es invisible mientras está latente, como mera potencialidad, sino que incluso permanece sin manifestarse al actualizarse. Si se considera toda la escala de las actividades humanas desde el punto de vista de la apariencia, se encuentran muchos grados de manifestación. Ni la labor ni la fabricación precisan el despliegue de la actividad misma; sólo la acción y el discurso necesitan un espacio de aparición —así como gente que vea y oiga— para ser actualizados. Pero ninguna de estas actividades es invisible. Si siguiéramos la costumbre lingüística griega, según la cual los «héroes», los hombres que actúan por

antonomasia, recibían el nombre de *andres epiphaneis*, hombres que se manifestaban plenamente, deberíamos llamar «pensadores» a los hombres invisibles por definición y vocación.[7]

En este aspecto, como en otros, el espíritu difiere por completo del alma, su mayor competidor por la supremacía sobre la invisible vida interior. El alma, donde emergen nuestras pasiones, sentimientos y emociones, es una mezcla más o menos caótica de hechos que no creamos sino que sufrimos (*pathein*), y que en casos de gran intensidad pueden embargarnos, como ocurre con el dolor y el placer; su invisibilidad recuerda a la de los órganos corporales internos, de cuya actividad o inactividad somos conscientes aunque no podemos controlarlos. La vida del espíritu, por el contrario, es pura actividad, y esta actividad, como cualquier otra, puede iniciarse o detenerse a voluntad. Sin embargo, las pasiones, aunque su sede es invisible, cuentan con una expresividad propia: nos sonrojamos de vergüenza o turbación; empalidecemos por el temor o la ira; podemos estar radiantes de felicidad o parecer desanimados, y necesitamos un entrenamiento considerable de autocontrol para prevenir que se exterioricen las pasiones. La única manifestación externa del espíritu es la distracción, una evidente falta de atención al entorno exterior, algo del todo negativo que no permite adivinar nada de lo que ocurre en el interior.

El mero hecho de la invisibilidad, que algo pueda existir sin manifestarse a la vista, debe haber sorprendido siempre. Hasta qué punto tuvo que ser así puede deducirse de la extraña reticencia, por parte de toda nuestra tradición, a trazar claras líneas divisorias entre alma, espíritu y conciencia de sí, tantas veces equiparadas como objetos de nuestro sentido interno por la única razón de que no se aparecen a los sentidos externos. Así llegó Platón a la conclusión de que el alma es invisible porque fue creada para el conocimiento de lo invisible en un mundo de cosas visibles. E incluso Kant, el filósofo más crítico con los prejuicios metafísicos tradicionales, enumerará a veces dos clases de objetos: «“Yo”, en cuanto pensante, soy un objeto del sentido interno y recibo el nombre de “alma”. Lo que es objeto de los sentidos externos se llama “cuerpo”».[8] Por supuesto, no se trata más que de una variación de la vieja teoría metafísica de los dos mundos. Se establece una analogía con el carácter externo de la experiencia sensible y se supone que un espacio interno aloja aquello que se halla en nuestro interior, como el espacio externo acoge nuestros cuerpos; de tal forma que un «sentido interno», a saber, la idea de introspección, puede concebirse como capaz de averiguar qué ocurre «dentro» con la misma confianza que tienen los sentidos externos al tratar con el mundo exterior. Y en lo referente al alma no es del todo desacertada una analogía tal. Los sentimientos y las emociones no se autogeneran sino que son «pasiones» suscitadas por acontecimientos externos, que afectan al alma y propician ciertas reacciones, los *pathēmata* del alma, sus humores y pasividades, de hecho, esas experiencias internas pueden abrirse al sentido interno de la introspección, precisamente porque son posibles, como Kant precisó alguna vez, «conforme a las leyes empíricas».[9] Además, su misma pasividad, el no depender de modificaciones de una intención deliberada, las dota de una impresionante apariencia de estabilidad. Dicha apariencia produce algunas ilusiones de introspección que, a su vez, conducen a la teoría de que el espíritu no sólo es el preceptor de sus actividades, sino que también puede gobernar las pasiones del alma, según la cual el espíritu no fuera nada más que el órgano del alma superior. Esta teoría es muy antigua y encuentra su cumbre en las doctrinas estoicas del control del espíritu sobre el placer y el dolor; su falacia —que uno pueda *sentirse* feliz mientras le abrasan en el toro de Falaris— reside, en última instancia, en la identificación de alma y espíritu, es decir, en atribuir al alma y a su pasividad la poderosa soberanía del espíritu.

Ningún acto mental, y menos aún el acto de pensar, se contenta con su objeto tal y como le es dado. Siempre trasciende la pura condición de lo dado de aquello que puede haber llamado su atención y lo convierte en lo que Petrus Johannis Olivi, filósofo de la Voluntad franciscano del siglo XIII,[10] denominó un *experimentum suitatis*, un experimento del yo

consigo mismo. Dado que la pluralidad es una de las condiciones existenciales básicas de la vida humana en la tierra —hasta tal punto que *inter homines esse*, estar entre los hombres, era para los romanos el símbolo de estar vivo, de ser conscientes de la realidad del mundo y de uno mismo; e *inter hominis esse desinere*, dejar de estar entre los hombres, era sinónimo de la muerte—, el estar solo y relacionarse con uno mismo es la característica fundamental de la vida del espíritu. Puede decirse que el espíritu tiene una vida propia sólo en la medida en que actualiza dicha relación donde, desde el punto de vista existencial, la pluralidad se reduce a la dualidad que ya está implícita en el hecho y la palabra «conciencia de sí», o *syneidenai*, conocer por uno mismo. A este estado existencial en el que uno se hace compañía a sí mismo lo llamo «solitud» [*solitude*] para distinguirlo de la «soledad» [*loneliness*], donde uno se encuentra solo, pero privado de la compañía humana y también de la propia compañía. En la soledad se siente la *carencia* de la compañía humana, y la aguda conciencia de tal privación es lo que hace que los hombres existan realmente en singular, de modo que quizás únicamente en los sueños o en la locura son plenamente conscientes del insoportable y «terrible horror» de este estado.[11] Las actividades mentales testimonian mediante su naturaleza *reflexiva* esta *dualidad* propia de la conciencia de sí; sólo se puede estar mentalmente activo si se actúa, implícita o explícitamente, sobre uno mismo. La conciencia de sí —el «yo pienso» de Kant— no sólo acompaña «todas las otras representaciones» sino todas las actividades en las que, no obstante, uno puede olvidarse de sí mismo. La conciencia de sí como tal, antes de realizarse en solitud, sólo alcanza la identidad del yo soy —«tengo conciencia no de cómo me manifiesto ni de cómo soy en mí mismo, sino simplemente de que soy»—[12] y esto garantiza la continuidad idéntica del yo a través de las múltiples representaciones, experiencias y memorias de una vida. El «“yo pienso” expresa el acto de determinar mi existencia».[13] Las actividades mentales y, como veremos más adelante, sobre todo el pensamiento —el diálogo silencioso del yo conmigo mismo—, puede interpretarse como la actualización de la dualidad original o la separación entre yo y «yo mismo» propia de toda conciencia de sí. Pero esta pura autoconciencia de la que soy, por decirlo así, inconscientemente consciente, no es una actividad; puesto que acompaña al resto de las actividades, es la garantía de un silente yo-soy-yo.

La vida del espíritu en la que uno se hace compañía a sí mismo puede ser silenciosa y debido a la naturaleza reflexiva de sus actividades nunca puede ser silente ni olvidarse por completo de sí misma. Todo *cogitare*, sea cual sea su objeto, es también un *cogito me cogitare*; toda volición, un *volo me velle*, y todo juicio es posible, como alguna vez dijo Montesquieu, gracias a un *retour secret sur moi-même*. Esta reflexividad parece apuntar a un lugar interior para los actos mentales, erigido sobre el principio del espacio exterior, donde se producen los actos no mentales. Pero es una falacia que esta interioridad, a diferencia de la interioridad pasiva del alma, sólo pueda concebirse como un lugar de actividades; tal falacia hunde sus raíces históricas en el descubrimiento, durante los primeros siglos de la era cristiana, de la Voluntad y de las experiencias del yo volente. Se es consciente de las facultades del espíritu y de su reflexividad sólo en tanto que perdura la actividad. Es como si los órganos del pensamiento, la voluntad o el juicio sólo llegasen a existir al pensar, querer o juzgar y que, cuando están en estado latente, suponiendo que tal estado es anterior a la actualización, no fuesen accesibles a la introspección de la actividad pensante. El yo pensante, del que se es plenamente consciente durante la actividad del pensamiento, desaparece como si se tratara de un mero espejismo cuando el mundo real vuelve a afirmarse.

Las diferentes actividades mentales que, por definición, no aparecen, acontecen en un mundo de apariencias y en un ser que participa de tales apariencias gracias a sus órganos sensoriales, a su propia habilidad y a su necesidad de aparecerse ante los otros; por ello, las actividades mentales no pueden darse si no es mediante una *retirada* deliberada del mundo de las apariencias. No se trata tanto de una retirada del mundo —sólo el pensamiento, por

su tendencia a generalizar, por su especial atención respecto de lo general frente a lo particular, tiende a retirarse por completo del mundo— como de una retirada de la *presencia* del mundo a los sentidos. *Todo acto mental se basa en la facultad del espíritu para presentarse a sí mismo aquello que está ausente para los sentidos*. La representación, el hacer presente aquello que en realidad está ausente, es el único don del espíritu, y dado que toda la terminología mental se apoya en metáforas procedentes de la experiencia visual, este don recibe el nombre de *imaginación*, que Kant definió como «facultad de tener intuiciones sin la presencia del objeto».[14] Por supuesto, la facultad del espíritu para hacer presente lo que está ausente no se restringe a las imágenes mentales de objetos ausentes; por lo general la memoria almacena y pone a disposición del recuerdo aquello que *ya no está nunca más*, y la voluntad anticipa lo que aportará el futuro, pero que *no está todavía*. Sólo gracias a la capacidad del espíritu para hacer presente lo ausente se puede decir «ya nunca más» y conformar un pasado, o expresar el «todavía no», y preparar el futuro. Pero esto sólo lo puede hacer el espíritu cuando se ha retirado del presente y de las necesidades de la vida cotidiana. Así, para desear, el espíritu debe retirarse de la inmediatez del deseo que, sin reflexionar y sin reflexividad, alarga la mano para alcanzar el objeto deseado. La voluntad no se ocupa de objetos, sino de proyectos; por ejemplo, de la disposición futura de algo que puede desear o no en el presente. La voluntad transforma el deseo en una intención. Y el juicio, por último, sea estético, legal o moral, presupone una deliberada y absolutamente «innatural» retirada de la participación y la parcialidad de los intereses inmediatos tal y como se dan a la posición que uno ocupa en el mundo y al papel que allí desempeña.

Creo que sería erróneo tratar de establecer una jerarquía entre las actividades del espíritu, pero también opino que resulta difícil negar que existe un orden de prioridades. Resulta inimaginable cómo podríamos desear o juzgar, esto es, manejar cosas que todavía no existen o que ya no están, si el poder de representación y el esfuerzo requerido para dirigir la atención mental hacia aquello que rehuye la atención de la percepción sensible no se hubiera adelantado y preparado el espíritu para la posterior reflexión, así como para la voluntad y el juicio. En otras palabras, aunque aquello que suele denominarse «pensar» no baste para poner en marcha la voluntad o para dotar al juicio de reglas universales, sí debe preparar los particulares dados a los sentidos para que el espíritu pueda operar con ellos cuando no estén; en suma, los debe *desensorizar*.

La mejor descripción que conozco de este proceso preparatorio la ofrece Agustín de Hipona. A la percepción sensorial, apunta Agustín, «a la visión que existía fuera al ser informado el sentido por el objeto sensible, sucede en el hombre una visión interior semejante», la imagen que la re-presenta.[15] Esta imagen se guarda en la memoria, preparada para convertirse en una «visión en el pensamiento» cuando el espíritu la haga suya; «lo que permanece en la memoria» —la mera imagen de lo que una vez fue real— difiere de la «visión en el pensamiento», el objeto deliberadamente recordado. «Una cosa es el recuerdo con permanencia en la memoria […] y otra la imagen que evoca el recuerdo»,[16] pues «una cosa es el recuerdo oculto en la memoria y otra lo que en el pensamiento se reproduce».[17] Por eso, el objeto de pensamiento es distinto de la imagen, como la imagen es diferente del objeto sensible y visible del que es su mera representación. Por esta doble transformación el pensamiento «de hecho va más allá», traspasa el ámbito de toda imaginación posible, cuando la «razón compruebe la existencia del infinito matemático. Ninguna visión de lo corporal puede representárselo», o bien «enseña la posibilidad de fraccionar hasta el infinito los corpúsculos más diminutos».[18] La imaginación, que transforma un objeto visible en una imagen invisible, lista para guardarla en el espíritu, es la *conditio sine qua non* para dotar al espíritu de objetos de pensamiento apropiados; pero éstos comienzan a existir sólo cuando el espíritu recuerda de manera activa y deliberada, cuando recopila y elige del archivo de la memoria aquello que le despierta el interés

necesario para propiciar la concentración. Mediante tales operaciones el espíritu aprende a tratar con cosas ausentes y se prepara para «avanzar» hacia la comprensión de las cosas que están siempre ausentes, que no pueden recordarse porque nunca se manifestaron a los sentidos.

Así, esta última clase de objetos de pensamiento —conceptos, ideas, categorías y similares— se convirtió en el material específico de la filosofía «profesional», pero no hay nada en la vida cotidiana de los seres humanos que no pueda convertirse en alimento para el pensamiento, es decir, someterse a la doble transformación que prepara a un objeto sensorial para convertirse en un objeto de pensamiento apropiado. Las cuestiones metafísicas que la filosofía adoptó como temas propios arrancan de experiencias cotidianas del sentido común; la «necesidad de la razón» —la búsqueda de significado que empuja a los hombres a interrogarse— no es diferente de la necesidad humana de narrar algo que ha presenciado o de recogerlo en poemas. En estas actividades reflexivas los hombres se mueven fuera del mundo de las apariencias y emplean un lenguaje repleto de palabras abstractas que, desde luego, ya formaban parte del lenguaje cotidiano antes de convertirse en terminología filosófica. Entonces, para el pensamiento, aunque no para la filosofía, desde un punto de vista técnico, la retirada del mundo de las apariencias es la única precondición esencial. Si se piensa en alguien es preciso que no esté presente; mientras se permanezca con alguien no se puede pensar en él o en lo que le concierne; el pensamiento siempre implica recuerdo; todo pensamiento es, en sentido estricto, un repensamiento. Puede ocurrir, por supuesto, que se empiece a pensar en alguien o algo todavía presente, en cuyo caso se habrá dejado a un lado de manera furtiva el contexto y uno se comportará como si estuviera ausente.

Estas observaciones parecen indicar por qué el pensamiento, la búsqueda del significado —frente a la sed de conocimiento, incluso si se trata del conocimiento por mor de sí mismo— se percibía a menudo como algo antinatural; como si cada vez que los seres humanos reflexionaban sin propósito particular, trascendiendo la curiosidad natural despertada por las múltiples maravillas del mero «estar-ahí» del mundo y su propia existencia, se embarcaran en una actividad *contraria a la condición humana*. El pensamiento como tal, y no sólo el planteamiento de las irrefutables «cuestiones últimas» sino cualquier reflexión inútil para el conocimiento y alejada de las necesidades u objetivos prácticos, está, como observó Heidegger, *«fuera del orden»* (cursivas de Arendt).[19] El pensamiento interrumpe toda acción, toda actividad ordinaria, cualquiera que ésta sea. El pensamiento exige un *detenerse*-y-pensar. Por más falaces y absurdas que hayan sido las teorías de los dos mundos, tuvieron como punto de partida estas experiencias propias del yo pensante. Y puesto que los impedimentos del pensamiento pertenecen al mundo de las apariencias y a las experiencias del sentido común que se tienen en compañía de otros, y que automáticamente garantizan el sentido de realidad del ser, de hecho es como si el pensamiento paralizase de la misma manera que un exceso de conciencia de sí puede detener el automatismo de las funciones corporales, *l’accomplissement d’un acte qui doit être réflexe ou ne peut être*, como señaló Valéry, quien, identificando el estado de conciencia de sí con el estado de pensamiento, añadió: *On en pourrait tirer toute une philosophie que je résumerais ainsi: Tantôt je pense et tantôt je suis* («Unas veces pienso y otras soy»).[20] Esta curiosa observación, basada en experiencias igualmente asombrosas —a saber, que la mera conciencia de sí de los órganos corporales es suficiente para impedir su correcto funcionamiento— subraya el antagonismo entre ser y pensar que se remonta al famoso dicho platónico de que sólo el cuerpo del filósofo, es decir, aquello que le hace aparecer entre las apariencias, todavía habita la ciudad de los hombres, como si, al pensar, los hombres se alejaran del mundo de lo vivo.

A lo largo de la historia de la filosofía persistió la curiosa idea de una afinidad entre la muerte y la filosofía. Durante siglos se supuso que la filosofía enseñaba a los hombres a morir; en ese sentido, los romanos decidieron que el estudio de la filosofía era una ocupación apropiada sólo para los ancianos, mientras que los griegos habían sostenido que los jóvenes debían estudiarla. Aun así, Platón fue el primero en observar que el filósofo se aparece ante quienes no se ocupan de la filosofía como si buscase la muerte,[21] y Zenón, el fundador del estoicismo, en el mismo siglo, explicó que al preguntarle al oráculo de Delfos qué debía practicar para conseguir una vida feliz, la deidad le respondió que «se asemejase a los muertos en el color».[22] En tiempos más cercanos no es raro encontrar a gente que sostiene, como Schopenhauer, que la mortalidad es la fuente eterna de la filosofía, que «la muerte es el genio inspirado de la filosofía […] Sin ella difícilmente se hubiera filosofado».[23] Incluso el joven Heidegger de *Sein und Zeit* abordó la anticipación de la muerte como la experiencia decisiva mediante la cual el hombre puede alcanzar un yo auténtico y ser liberado de la inautenticidad del «Ellos», si bien el pensador alemán desconocía hasta qué punto esta doctrina se basaba en realidad, como ya había señalado Platón, en la opinión de la multitud.

10. La guerra intestina entre el pensamiento y el sentido común

Que «se asemejase a los muertos en el color»: así debe aparecer al sentido común de los hombres corrientes la distracción del filósofo y el estilo de vida del *profesional* que consagra su vida al pensar, monopolizando y convirtiendo en un absoluto algo que no es más que una de las múltiples facultades humanas, pues casi siempre nos movemos en un mundo donde la muerte es la experiencia más radical de desaparición, y la retirada del mundo de las apariencias es morir. El hecho mismo de que, al menos desde Parménides, siempre haya habido hombres que escogen deliberadamente este modo de vida sin que sean candidatos al suicidio, muestra que este sentido de una afinidad con la muerte no proviene de la actividad pensante ni de las experiencias del yo pensante. Se trata, más bien, del propio sentido común del filósofo —de su ser «un hombre como cualquier otro»— que, cuando piensa, es consciente de estar «fuera del orden». No es inmune a la opinión común, porque, después de todo, comparte «el fondo común» de todos los hombres, y su propio sentido de la realidad le hace sospechar de la actividad pensante. Y, dado que el mismo pensar está indefenso frente a los argumentos del razonamiento del sentido común y la insistencia en la «carencia de significado» de su búsqueda del sentido, el filósofo tiende a responder entonces en términos del sentido común, que simplemente invierte para tal fin. Si el sentido común junto con la opinión general sostienen que «la muerte es el mayor de los males», el filósofo (de la época de Platón, cuando la muerte se interpretaba como la separación del cuerpo y del alma) se ve tentado a afirmar lo contrario: la muerte es una divinidad, una bienhechora del filósofo, porque precisamente consigue disolver la unión de cuerpo y alma[24] y, de este modo, parece liberar al espíritu de la pena y el placer corporal, que impiden a los órganos mentales realizar su actividad, del mismo modo que la conciencia de sí dificulta el funcionamiento normal de los órganos corporales.[25] La historia de la filosofía, que tanto dice sobre los objetos de pensamiento y tan poco sobre el proceso de pensamiento y las experiencias del yo pensante, se convierte en el escenario de una *guerra intestina* entre el sentido común humano, ese sexto sentido que acomoda nuestros cinco sentidos en un mundo común, y la facultad del pensamiento y la necesidad de la razón, que empujan al ser humano a retirarse durante largos períodos.

Los filósofos han interpretado esta guerra intestina como la hostilidad natural de la mayoría, y sus opiniones, frente a la minoría y su verdad; pero los hechos históricos que corroboran tal interpretación son más bien escasos. Está el proceso de Sócrates, que quizá llevó a Platón a afirmar, al final de la parábola de la caverna (cuando el filósofo regresa de

su vuelo solitario por el cielo de las ideas a la oscuridad de la caverna y a la compañía de los otros hombres), que los muchos, si tuvieran ocasión, se abalanzarían sobre los menos y los matarían. Esta interpretación del proceso de Sócrates resuena a lo largo de la historia de la filosofía, incluido Hegel. Con todo, dejando a un lado ciertas dudas justificadas respecto de la versión de los hechos ofrecida por Platón,[26] cabe reconocer que casi no hay ejemplos de que la multitud, por propia iniciativa, declarase la guerra a los filósofos. Ocurrió más bien lo contrario en lo que se refiere a la minoría y a la mayoría. El filósofo, por sí mismo, abandonó la ciudad de los hombres y después dijo a aquellos que había dejado atrás que, en el mejor de los casos, les engañaba la confianza depositada en sus sentidos, la disposición a creer a poetas populares y a recibir las enseñanzas de la multitud, en vez de recurrir a su espíritu; y que, en el peor de los casos, se contentarían con vivir sólo para el placer sensual y con hartarse como animales.[27] Parece bastante evidente que la multitud nunca podrá asemejarse al filósofo, pero esto no significa, como sostuvo Platón, que aquellos que se dedican a la filosofía sean forzosamente «criticados» y perseguidos por la muchedumbre «como un hombre que ha caído entre fieras».[28]

El modo de vida del filósofo es solitario, pero esta solitud es elegida libremente, y el mismo Platón, al enumerar las condiciones naturales que favorecen el desarrollo del don de la filosofía entre «las naturalezas más nobles», no menciona la hostilidad de la muchedumbre. Se refiere más bien a destierros, a que «a veces en una comunidad pequeña nace un alma grande que desprecia los asuntos de su ciudad», o bien a otras circunstancias, como una salud precaria, que apartan de los asuntos públicos de la comunidad.[29] Pero tal vez no se halle mucho más cerca de la verdad este devolverse la pelota unos a otros, este convertir la guerra entre el pensamiento y el sentido común en el resultado de un enfrentamiento entre una minoría y una mayoría, aunque quizá sea un matiz más plausible y mejor documentado —la aspiración del filósofo a gobernar— que su tradicional manía persecutoria. La explicación más verosímil del desacuerdo entre el sentido común y el pensamiento «profesional» sigue siendo la idea mencionada (que tratamos con una guerra intestina), pues seguramente hayan sido los mismos filósofos los primeros en darse cuenta de las objeciones que el sentido común podría oponer a la filosofía. Y Platón descarta entre risas —en un contexto diferente, donde no aborda la cuestión del régimen político «digno de la naturaleza filosófica»— la cuestión de si un hombre que se ocupa de las cosas divinas también es bueno para los asuntos humanos.[30]

La hilaridad antes que la hostilidad es la reacción natural de la mayoría ante la preocupación del filósofo y la aparente inutilidad de sus asuntos. Esta risa es inocente y bastante distinta del ridículo que suele dirigirse contra un adversario en las disputas serias, en las que puede convertirse en un arma temible. Platón, quien en *Las Leyes* abogaba por la estricta prohibición de cualquier escrito que ridiculizase a un ciudadano,[31] temía el ridículo de toda risa. Lo que importa aquí no son los pasajes de los diálogos políticos, *Las Leyes* y *República*, dirigidos contra la poesía y, sobre todo, contra los comediantes, sino la seriedad con la que narra la historia de la joven sirvienta tracia que se echó a reír al ver a Tales caer en un pozo mientras miraba hacia arriba para contemplar el movimiento de los cuerpos celestes: «Se burlaba de él, porque quería saber las cosas del cielo, pero se olvidaba de las que tenía delante y a sus pies». Y Platón añade: «La misma burla podría hacerse de todos los que dedican su vida a la filosofía […] da que reír no sólo a las tracias, sino al resto del pueblo […] [pues] su terrible torpeza da una imagen de necedad».[32] Es extraño que en la extensa historia de la filosofía sólo se le ocurriera a Kant, quien se mantuvo libre de los vicios específicamente filosóficos, que el don del pensamiento especulativo pudiera parecerse al regalo «con el que Juno honró a Tiresias, a quien primero privó de la vista con el fin de poder otorgarle después el don de la profecía». Sospechaba que sólo se alcanzaría un conocimiento intuitivo del otro mundo «con cierto menoscabo del intelecto que es necesario para este mundo». En cualquier caso, Kant parece haber sido el único filósofo lo

bastante soberano como para compartir la hilaridad del hombre común. Es probable que desconociese la historia de Platón sobre la joven tracia, y, con buen sentido del humor, narra una historia casi idéntica acerca de Tycho Brahe y su cochero: el astrónomo había sugerido que se guiaran por las estrellas para poder recorrer por la noche el camino más corto a casa, a lo que el cochero replicó: «Buen señor, posiblemente se entiende usted bien en el cielo, pero aquí sobre la tierra es usted un chiflado».[33]

Si se supone que el filósofo no necesita de la «chusma» para enterarse de su «ridiculez» —el sentido común que comparte con el resto de los hombres debe estar lo suficientemente alerta para poder anticipar su risa—; si se admite, en suma, que lo que nos ocupa es una guerra intestina entre el razonamiento del sentido común y el pensamiento especulativo que se da en el espíritu del propio filósofo, examinemos, pues, con más detenimiento la afinidad entre la muerte y la filosofía. Si partimos del mundo de las apariencias, el mundo común en el que se aparece al nacer y del que se desaparecerá al morir, entonces es lógico desear conocer el hábitat común y acumular todo tipo de conocimientos sobre él. A causa de la necesidad que tiene el pensamiento de trascenderlo, nos hemos apartado de él; en un sentido metafórico, hemos *des*aparecido de este mundo, y esto puede entenderse —desde la perspectiva del razonamiento lógico y del sentido común— como la anticipación de la partida final, de la muerte.

Así lo describe Platón en el *Fedón*: a los ojos de la multitud, los filósofos no hacen más que perseguir la muerte, de lo que la mayoría podría deducir, si le importa algo, que los filósofos harían bien muriéndose.[34] Platón no está tan seguro de que la mayoría no tenga razón, excepción hecha de que desconoce cómo ha de interpretarse todo esto. El «auténtico filósofo», aquel que dedica toda su vida al pensamiento, tiene dos deseos: en primer lugar, estar libre de todo tipo de preocupaciones y, en especial, del cuerpo, que siempre requiere cuidados, «inmiscuyéndose en nuestras investigaciones nos causa alboroto y confusión, y nos perturba de tal modo que por él no somos capaces de contemplar la verdad»;[35] y, en segundo lugar, poder alcanzar un más allá donde las cosas que ocupan al pensamiento, como la verdad, la justicia, la belleza, sean igual de accesibles y reales que lo perceptible ahora por los sentidos corporales.[36] Incluso Aristóteles, en uno de sus textos más sencillos, evoca para sus lectores aquellas «islas de los bienaventurados», que lo son porque allí «los hombres no necesitarían nada y ninguna cosa les sería útil, de forma que sólo quedaría el pensamiento y la contemplación (*theōrein*), es decir, aquello que todavía llamamos una vida libre».[37] En resumen, el giro que caracteriza al pensamiento nunca es algo inocuo. En el *Fedón* invierte todas las relaciones: los hombres, que de manera natural huyen de la muerte como el mayor de los males, ahora se vuelven hacia ella como el mayor de los bienes.

Por supuesto, todo esto está dicho con ironía o, por expresarlo más académicamente, está enunciado en lenguaje metafórico; los filósofos no destacan por sus suicidios, ni siquiera cuando sostienen con Aristóteles (en una sorprendente observación personal del *Protréptico*),[38] que aquellos que deseen divertirse deberían filosofar o abandonar la vida, pues todo lo demás se queda en palabras ridículas y tonterías. Pero la metáfora de la muerte, o más bien, la inversión metafórica de la vida y la muerte —lo que por lo general se llama «vida» es muerte, lo que se llama «muerte» es vida—, no es algo arbitrario, aunque puede verse con menos dramatismo: si el pensamiento establece sus propias condiciones y se vuelve ciego ante lo aportado por los sentidos al suprimir todo lo que está al alcance de la mano, es para dejar sitio para que lo distante pueda manifestarse. Por decirlo de un modo más simple: en la distracción proverbial del filósofo, todo lo presente está ausente, porque algo realmente ausente está presente en su espíritu, y entre las cosas ausentes se encuentra el mismo cuerpo del filósofo. Tanto la hostilidad del filósofo hacia la política, «los asuntos humanos»,[39] como la que siente hacia el cuerpo tienen poco que ver con las convicciones y creencias personales; son intrínsecas a la misma experiencia. Cuando se piensa, no se es consciente de la propia corporalidad, y esta experiencia llevó a Platón a

atribuir inmortalidad al alma una vez que se ha separado del cuerpo e hizo que Descartes concluyese «que el alma puede pensar sin el cuerpo, si bien, mientras el alma siga vinculada al cuerpo, podría verse alterada en su funcionamiento por la mala disposición de los órganos corporales».[40]

Mnemosyne, la Memoria, es la madre de las Musas, y el recuerdo, la experiencia del pensamiento más frecuente y fundamental, se ocupa de las cosas que están ausentes, que han desaparecido de los sentidos. Pero lo ausente —una persona, un hecho, un monumento— que se evoca y se hace presente al espíritu no puede aparecer del mismo modo que ante los sentidos, como si el recuerdo fuera una forma de brujería. Para que sólo aparezca al espíritu debe ser previamente desensorializado, y la capacidad de transformar objetos sensoriales en imágenes se llama «imaginación». Sin tal facultad, que hace presente lo que está ausente bajo una forma desensorializada, no serían posibles los procesos y las cadenas de pensamiento. Así pues, el pensamiento está «fuera del orden», no sólo porque detiene al resto de actividades, tan necesarias para vivir y sobrevivir, sino también porque invierte todas las relaciones normales: aleja lo cercano que se manifiesta directamente a los sentidos, y convierte en presente lo que en realidad está distante. Mientras uno piensa, no se encuentra donde realmente está; no le rodean objetos sensoriales, sino imágenes invisibles para los demás. Es como si al pensar uno se retirase a un lugar imaginario, al territorio de los invisibles, del que no sabría nada si careciese de la facultad de recordar e imaginar. El pensamiento anula las distancias temporales y las espaciales. Permite anticipar el futuro, reflexionar sobre él como si ya estuviera presente y recordar el pasado como si aún no hubiera desaparecido.

En la experiencia común, el tiempo y el espacio no pueden ser pensados sin un *continuum* que se extiende desde lo cercano hasta lo distante, desde el *ahora* hacia el pasado o el futuro, del *aquí* hacia cualquier dirección, a derecha e izquierda, adelante y atrás, arriba y abajo; por ello puedo afirmar con cierta base que en el proceso de pensamiento desaparecen no sólo las distancias, sino también el espacio y el tiempo en sí mismos. Por lo que concierne al espacio, desconozco si algún concepto filosófico o metafísico puede relacionarse acertadamente con dicha experiencia; pero estoy bastante segura de que el *nunc stans*, el «estar ahora», devino símbolo de la eternidad para la filosofía medieval —el *nunc aeternitatis* de Duns Escoto— porque ofrecía una explicación plausible de las experiencias que se daban en la meditación y en la contemplación, los dos modos de pensamiento que conocía el cristianismo.

Decidí hablar en primer lugar de los objetos sensoriales desensorializados, esto es, de los invisibles que pertenecen al mundo de las apariencias, los cuales han desaparecido temporalmente del campo de la percepción, o todavía no lo han alcanzado, y que se hacen presentes por el recuerdo o la anticipación. El mito de Orfeo y Eurídice expresó de una vez por todas lo que realmente ocurre en estos casos. Orfeo descendió al Hades para recobrar a su esposa muerta, y se le dijo que ella podría regresar a condición de que no se volviese para mirarla mientras ella le seguía. Pero poco antes de alcanzar el mundo de los vivos, Orfeo se volvió para mirarla, y Eurídice desapareció de inmediato. Con mayor precisión que cualquier lenguaje técnico, este antiguo mito explica qué ocurre cuando el proceso de pensamiento finaliza en el mundo de la vida cotidiana: todos los invisibles desaparecen otra vez. Cabe reconocer también que este mito se ocupa del recuerdo, no de la anticipación. La facultad para anticipar el futuro en el pensamiento emana de la facultad para recordar el pasado, que, a su vez, procede de una capacidad aún más elemental para desensorializar y presentar *ante* (y no sólo *en*) el espíritu aquello que está físicamente ausente. La capacidad para crear entidades ficticias *en* el espíritu, como el unicornio o el centauro, o los personajes ficticios de una historia, una capacidad que por lo general se designa «imaginación *productiva*», se basa por completo en la denominada «imaginación

reproductiva»; en la imaginación «productiva» se reorganizan elementos del mundo visible, y esto es posible porque tales elementos, manipulados ahora con tanta libertad, han pasado ya por la desensorialización del pensamiento.

No es la percepción, gracias a la cual se experimentan de manera directa y cercana las cosas, sino la imaginación posterior la que prepara los objetos de pensamiento. Antes de suscitar cuestiones tales como qué es la felicidad, qué es la justicia, qué es el conocimiento y otras similares, es preciso haber visto a gente feliz e infeliz, haber presenciado actos justos e injustos, haber sentido el deseo de conocer y sus satisfacciones o frustraciones. Además, debe repetirse la experiencia directa en nuestro espíritu *después* de abandonar la escena donde ocurrió. Por apuntarlo una vez más: todo pensamiento es un pensamiento posterior, un re-pensamiento. Gracias a la repetición en la imaginación se *desensorializa* lo dado a los sentidos, y sólo con dicha forma inmaterial la facultad pensante puede empezar a tratar con estos datos. Tal operación antecede al proceso del pensamiento, tanto si se trata de pensamiento cognitivo como si es un pensamiento sobre el sentido, y sólo el razonamiento lógico puro —donde el espíritu, en estricta correspondencia con sus propias leyes, elabora una cadena deductiva a partir de una premisa dada— ha roto definitivamente todas las ataduras con la experiencia viva; y puede hacerlo sólo porque la premisa, ya se trate de un hecho o de una hipótesis, se presupone que es evidente en sí misma y, por lo tanto, libre del examen del pensamiento. Incluso la mera *narración* de lo ocurrido, al margen de que cuente o no la historia como sucedió, está *precedida* por la operación de desensorialización. La lengua griega recoge este elemento temporal en su léxico: como ya he señalado antes, la palabra «saber» deriva de «ver». Ver es *idein*, saber *eidenai*, es decir, *haber* visto. Primero se ve, luego se sabe.

Para adecuar esto a nuestros propósitos: todo pensamiento surge de la experiencia, pero ninguna experiencia logra algún sentido o coherencia sin someterse a las operaciones de la imaginación y del pensamiento. Contemplada desde la perspectiva del pensamiento, la vida, en su puro estar-ahí, carece de significado; desde el punto de vista de la inmediatez de la vida y del mundo dado a los sentidos, el pensamiento es, como señaló Platón, una muerte en vida. El filósofo que habita en el «territorio del pensamiento» (Kant)[41] estará naturalmente inclinado a observar estas cosas desde la perspectiva del yo pensante, para el que una vida sin sentido *es* una suerte de muerte en vida. El yo pensante, al no identificarse con el yo real, no es consciente de su retirada del mundo común de las apariencias; desde su perspectiva es como si lo invisible se hubiera adelantado, como si los innumerables entes que conforman el mundo de las apariencias, que con su presencia distraen al espíritu y obstaculizan su actividad, hubieran estado realmente ocultando un Ser siempre invisible que se revela sólo al espíritu. En otras palabras, aquello que para el sentido común es la retirada evidente del mundo por parte del espíritu, aparece, desde la perspectiva de este último, como una «retirada del Ser» o un «olvido del Ser», *Seinsentzug* y *Seinsvergessenheit* (Heidegger). Y es cierto que la vida cotidiana, la vida del «Ellos» de Heidegger, acontece en un mundo donde todo lo que es «visible» para el espíritu está ausente por completo.

Y la búsqueda de sentido en el curso ordinario de los asuntos humanos no sólo está ausente y resulta inútil, sino que, al mismo tiempo, sus resultados permanecen inciertos y sin verificar; el pensamiento también es de algún modo autodestructivo. Kant escribe desde la intimidad de sus notas póstumas: «No apruebo la norma según la cual, si el uso de la razón pura ha demostrado algo, no haya que dudar más de sus resultados, como si se tratara de un axioma sólido»; y «no comparto la opinión […] de que alguien no deba dudar una vez que se ha convencido de algo. En el marco de la filosofía pura esto es imposible. *Nuestro espíritu siente hacia ello una aversión natural*» (cursivas de Arendt).[42] De aquí se sigue que la ocupación del pensamiento es como la labor de Penélope, que cada mañana destejía lo que había hecho la noche anterior,[43] pues la necesidad de pensar no se deja acallar por los

discernimientos, supuestamente definitivos, de los «sabios»; sólo el pensamiento puede satisfacerla, y los pensamientos de ayer satisfarán las necesidades de hoy sólo en la medida en que se es capaz y se desea volver a pensarlos.

Hemos examinado los rasgos más destacados de la actividad pensante: su retirada del mundo de las apariencias, sometido al sentido común; su tendencia autodestructiva respecto de sus logros; su reflexividad y la conciencia de actividad pura que la acompaña, sumada al extraño hecho de que sólo se es consciente de las facultades del espíritu mientras persiste su actividad, lo que significa que el pensamiento mismo jamás puede establecerse con seguridad como una propiedad y precisamente la propiedad más elevada de la especie humana; al hombre se le puede definir como «animal hablante», en el sentido aristotélico de *logon echōn*, dotado de lenguaje, pero no como «animal pensante», el *animal rationale*. Todas estas características han suscitado la atención de los filósofos; sin embargo, lo curioso es que cuanto más «profesionales» eran los pensadores y más destacaban en nuestra tradición filosófica, tanto más tendían a encontrar vías y medios para reinterpretar estas características, de tal forma que pudieran refutar las objeciones del razonamiento del sentido común sobre la inutilidad e irrealidad de la empresa en su conjunto. Los extremos a que llegaron los filósofos en estas reinterpretaciones, así como la cualidad de sus argumentos, resultarían inexplicables si hubiesen sido dirigidas a la célebre multitud —que, en cualquier caso, nunca se ha preocupado y se mantiene felizmente ignorante de la argumentación filosófica— en vez de haber sido movidas principalmente por su propio sentido común y la duda que, inevitablemente, acompaña su suspensión. El mismo Kant, quien confió sus auténticas experiencias de pensamiento al secreto de su cuaderno de notas, proclamó públicamente que había sentado las bases de todos los sistemas metafísicos futuros, y Hegel, el último y el más ingenioso constructor de sistemas, transformó la anulación que hace el pensamiento de sus resultados en el enorme poder de lo negativo, sin el cual jamás podría existir movimiento o desarrollo. Para Hegel, el mismo encadenamiento inexorable del desarrollo, de consecuencia en consecuencia, que gobierna la naturaleza orgánica desde la simiente hasta el fruto, en el que cada fase siempre «niega» y anula la anterior, rige también el deshacer característico del proceso pensante del espíritu, sólo que éste, por el hecho de estar «mediado por la conciencia y la voluntad», por las actividades mentales, puede verse «haciéndose a sí mismo»: «El espíritu no es otra cosa que lo que él se hace a sí mismo, y se transforma realmente en aquello que es él mismo (potencialmente)». Algo que, por cierto, deja sin respuesta la cuestión sobre quién ha creado la potencialidad del espíritu para empezar.

He citado a Hegel porque buena parte de su obra puede leerse como una continua polémica contra el sentido común, en especial el «Prefacio» de la *Fenomenología del espíritu*. Afirmó muy pronto (1801) con ánimo beligerante, sin duda inquieto todavía por la joven tracia de Platón y su risa inocente, que, de hecho, «el mundo de la filosofía [es para el sentido común] un mundo al revés».[44] E, igual que Kant, intentó remediar el «escándalo de la razón», es decir, el hecho de que la razón, en su ansia por conocer, cae atrapada en sus antinomias; Hegel buscó remediar la debilidad de la razón kantiana, que «sólo alcanza al ideal, a lo que debe ser», y concluye que, bien al contrario, la razón sería en virtud de la idea, *das schlechthin Mächtige*, la potencia infinita.[45]

La importancia de Hegel para nuestro contexto reside en el hecho de que él, quizá más que ningún otro filósofo, ejemplifica la guerra intestina entre la filosofía y el sentido común, algo que es posible porque estaba capacitado como historiador y como filósofo. Sabía que la intensidad de las experiencias del yo pensante se debe a su carácter de actividad pura: «El espíritu es esencialmente activo, y se hace aquello que es en sí, su acto, su obra». Hegel conoce su reflexividad: «En el goce de su actividad no ha de habérselas sino consigo mismo».[46] Incluso admitió también, a su manera, la tendencia del espíritu a destruir los resultados de su acción: «Así es como el espíritu se opone a sí mismo; ha de vencerse a sí

mismo, como verdadero enemigo de su fin».[47] Pero Hegel transformó en elementos de saber dogmático estas ideas de la razón especulativa sobre lo que hace realmente cuando, según todas las apariencias, no está haciendo nada, al tratarlas como resultados del conocimiento para adecuarlas a un sistema omnicomprensivo donde gozarían de la misma realidad que los resultados de otras ciencias; resultados que, por otra parte, denunció como productos del razonamiento del sentido común esencialmente carentes de significado, o como «saber defectuoso». En efecto, el *sistema*, con su estricta organización arquitectónica, puede aportar al menos una apariencia de realidad a las huidizas intuiciones de la razón especulativa. Si se considera la verdad el supremo objeto del pensamiento, entonces se sigue que «lo verdadero sólo es real como sistema»; sólo como construcción mental tiene ocasión de aparecer y adquirir el mínimo de estabilidad que se exige a cualquier cosa real: como mera proposición a duras penas sobreviviría a los conflictos de opiniones. Para asegurarse de que había eliminado la idea del sentido común según la cual el pensamiento se ocupa de abstracciones y pequeñeces, algo que, de hecho no ocurre, Hegel afirmó, siempre con idéntico ánimo polemizador, «que el Ser es Pensamiento» (*dass das Sein Denken ist*), que «sólo lo espiritual es lo real»; que únicamente *existen* aquellas generalidades con las que opera el pensamiento.[48]

Nadie ha luchado con mayor determinación contra lo particular, el eterno obstáculo del pensamiento, el indiscutible estar-ahí de los objetos que ningún pensamiento puede alcanzar o explicar. La función más elevada de la filosofía radica, según Hegel, en eliminar lo contingente, y los particulares, el conjunto de lo que existe, son por definición contingentes. La filosofía considera lo particular como parte de un todo, y el todo es un sistema, un producto del pensamiento especulativo. Este todo, desde un punto de vista científico, sólo puede ser una hipótesis plausible que, al integrar a los particulares en un pensamiento omnicomprensivo, los transforma en objetos de pensamiento, de modo que excluye su propiedad más chocante: su realidad, al mismo tiempo que su contingencia. Fue Hegel quien declaró que «ha llegado la hora de que la filosofía se eleve al plano de la ciencia»,[*] y quien deseó transformar la filo-sofía, el mero amor al saber, en saber, *sophia*. En este sentido consiguió convencerse de que «pensar es actuar», algo que esta ocupación tan solitaria nunca puede hacer, pues sólo se actúa «en concierto», con la compañía y el acuerdo de los otros, esto es, en una situación existencial que efectivamente paraliza todo pensamiento.

En contraste con todas estas teorías, concebidas como una suerte de apología del pensamiento especulativo, se erige la célebre observación, extrañamente desconectada y traducida siempre de manera errónea, recogida en el «Prólogo» de la *Fenomenología,* la cual expresa directa y asistemáticamente las experiencias originales de Hegel en el ámbito del pensamiento especulativo: «Lo verdadero es, de este modo, el delirio báquico, en el que ningún miembro [esto es, ningún pensamiento particular] escapa a la embriaguez, y como cada miembro [cada pensamiento], al disociarse, se disuelve inmediatamente [de la cadena de pensamiento de la que sólo es una parte], por ello mismo, este delirio es, al mismo tiempo, la quietud translúcida y simple».[**] Según Hegel, así «la vida de la verdad» —verdad que se hace viva en el proceso del pensamiento— se manifiesta al yo pensante. Este yo no sabe si hombre y mundo son reales o —véase en especial la filosofía india— si se trata de un mero espejismo; sólo sabe que está «vivo», en un estado de euforia que siempre linda con la «ebriedad», tal y como Nietzsche dijo una vez. Hasta qué punto dicho sentimiento subyace a todo el «sistema» puede comprobarse cuando vuelve a aparecer en la última página de la *Fenomenología*, donde se contrapone a lo «sin vida» —la intensidad siempre recae sobre *la vida*— y se expresa en los versos mal citados de Schiller: «Del cáliz de este reino de los espíritus/rebosa para él su infinitud» (*Aus dem Kelche dieses Geisterreiches/schäumt ihm seine Unendlichkeit*).

11. Pensamiento y acción: el espectador

Me he referido a las condiciones especiales del pensamiento atribuibles a la radicalidad de su retirada del mundo. Por el contrario, ni la voluntad ni el juicio, aunque dependen de la reflexión previa del pensamiento sobre sus objetos, se ven en esa reflexión; sus objetos son particulares con un lugar en el mundo de las apariencias, de donde el espíritu volente o juzgador sólo se aleja de manera temporal y con la intención de retornar luego. Esto es especialmente válido para la voluntad, cuya fase de retirada se caracteriza por la forma más marcada de reflexividad, un repliegue sobre sí misma: el *volo me velle* es más propio de la voluntad que el *cogito me cogitare* lo es del pensamiento. Sin embargo, todo lo que comparten estas actividades es la peculiar *quietud*, la ausencia de acción o perturbación, el distanciamiento de la implicación y de la parcialidad de los intereses inmediatos que, de una u otra forma, llevan a participar en el mundo real, una retirada descrita con anterioridad (véase la pág. 98) como la condición previa de todo juicio.

Desde la perspectiva histórica, este tipo de retirada de la acción constituye la más antigua condición impuesta a la vida del espíritu. En su forma primitiva se basa en el descubrimiento de que sólo el *espectador*, jamás el actor, puede conocer y comprender aquello que se ofrece como un espectáculo. Tal descubrimiento contribuyó en gran medida a la convicción de los filósofos griegos de la superioridad de la vida contemplativa, la simple observación, cuya condición más elemental —según Aristóteles, el primero que se ocupó de ella—[49] era la *scholē*. Pero no se trata del tiempo libre tal y como se entiende ahora, la *scholē* no es el período de descanso tras la jornada laboral «que se emplea para afrontar las exigencias de la existencia»,[50] sino el deliberado acto de abstenerse, de retraerse (*schein*) de las actividades ordinarias condicionadas por los deseos cotidianos (*hē tōn anagkaiōn scholē*), a fin de disfrutar del ocio (*scholē agein*), verdadera meta del resto de actividades, del mismo modo que para Aristóteles la paz era el fin último de la guerra. Sin embargo, la diversión y el juego, que para nosotros son las actividades propias del ocio, pertenecían a la *ascholia*, el estado de carencia de ocio, puesto que la diversión y el juego se necesitan para regenerar la fuerza laboral del ser humano, encargada de velar por las necesidades vitales.

Este acto de deliberada y activa falta de participación en los quehaceres diarios de la vida se recoge, quizá en su forma más antigua y simple, en una narración atribuida a Pitágoras y referida por Diógenes Laercio:

> La vida se parece a una asamblea de gente en los Juegos; así como unos acuden a ellos para competir, otros para comerciar y los mejores [vienen] en calidad de espectadores [*theatai*], de la misma manera, en la vida, los esclavos andan a la caza de reputación [*doxa*] y ganancia, los filósofos, en cambio, de la verdad.[51]

Aquello que se distingue aquí como más noble que la competición por la reputación y la ganancia no es, de ninguna manera, una verdad invisible e inaccesible al hombre corriente; tampoco el lugar adonde quieren retirarse los espectadores pertenece a una esfera «más elevada», como Platón y Parménides imaginarían más adelante. Su lugar está en este mundo, y su «nobleza» sólo consiste en no participar en lo que acontece, sino limitarse a observarlo como si se tratase de un mero espectáculo. Del término griego para designar a los espectadores, *theatai*, se derivó el concepto filosófico de «teoría» y, hasta hace unos siglos, la palabra «teorético» significó «contemplativo», observar algo desde fuera, desde una posición que implica un enfoque que se esconde a quienes participan en el espectáculo y lo hacen real. Resulta evidente la hipótesis que puede extraerse de esta temprana distinción entre actuar y comprender: como espectador puede comprenderse la «verdad» de lo que versa el espectáculo, pero el precio es la retirada de toda participación en él.

El primer dato implícito en esta suposición es que sólo el espectador ocupa una posición que le permite ver el conjunto, del mismo modo que el filósofo puede ver el *cosmos* como un todo armonioso y ordenado. El actor, al tener un papel en la obra, debe *representarlo*; no sólo es una simple «parte» por definición, está vinculado a lo particular que encuentra su significado último y la justificación de su existencia únicamente en tanto que elemento de un

conjunto. Por ello, la retirada de la participación directa para situarse en una posición más allá del juego (los Juegos de la vida), no sólo es una condición para juzgar, para ser el árbitro final de la competición en curso, sino también para comprender el significado del juego. Por otra parte, lo que interesa al actor es la *doxa*, término que significa tanto «reputación» como «opinión», pues con la opinión del público y del que juzga se adquiere la reputación. Para el actor, y no así para el espectador, resulta decisivo cómo aparece ante los otros; el actor depende del «meparece» del espectador (su *dokei moi*, que otorga al actor su *doxa*); el actor no es su propio dueño, lo que Kant llamaría «autónomo»; debe comportarse en función de las expectativas de los espectadores, a quienes corresponde emitir el veredicto final de su éxito o fracaso.

La retirada que se impone para juzgar es, por supuesto, muy distinta de la del filósofo. El juicio no abandona el mundo de las apariencias, sino que se retira de toda participación activa en él hacia una posición privilegiada para contemplar el conjunto. Además, y esto quizás resulte más significativo, los espectadores de Pitágoras son miembros de un público y, por ello, bastante diferentes del filósofo, que inicia el *bios theōrētikos* al abandonar la compañía de los otros y sus inciertas opiniones, sus *doxai*, que sólo pueden expresar un «meparece». El veredicto del espectador, aunque imparcial y libre de los intereses de la ganancia y la reputación, depende de las opiniones de los demás, es más, según Kant, una «mentalidad amplia» debe tenerlas en cuenta. Aunque ajenos a la característica particular del actor, los espectadores no están solos. Tampoco son autosuficientes, como el «dios supremo» que el filósofo trata de emular en el pensamiento y que, de acuerdo con Platón, «por su virtud puede convivir consigo mismo y no necesita de ningún otro, que se conoce y ama suficientemente a sí mismo».[52]

Esta distinción entre pensar y juzgar apareció en escena con la filosofía política de Kant, algo que no tiene nada de sorprendente, pues Kant fue el primero y el último de los grandes filósofos que se ocupó del juicio como una de las actividades espirituales básicas. Resulta significativo que, en los distintos tratados y ensayos escritos al final de su vida, el imperativo categórico de la razón práctica, es decir, la respuesta de la razón a la pregunta «¿Qué debo hacer?», no determina el punto de vista del espectador. Dicha respuesta es moral y tiene que ver con el individuo en tanto que individuo, con la plena autonomía e independencia de la razón. Como tal, en un sentido moral y práctico, no podrá reivindicar el derecho a rebelarse; pero cuando ese individuo se limite a ser espectador en vez de actuar, entonces tendrá derecho a juzgar y a emitir un veredicto final sobre la Revolución francesa, sin más fundamento que «una simpatía rayana en el entusiasmo», el compartir la «exaltación con la que simpatizó el público que observaba los acontecimientos desde fuera»; en otras palabras, basarse en el juicio de los otros espectadores, que tampoco albergaron «la menor intención de participar activamente» en los hechos. En su último análisis fue el veredicto de ellos, y no las gestas de los actores, lo que llevó a Kant a entender la Revolución francesa como «un fenómeno [que] no se olvida jamás en la historia humana».[53] Kant sabe muy bien a quién conceder la última palabra en este choque entre la acción conjunta, participativa, sin la que, después de todo, no se hubieran producido los hechos que deben juzgarse, y el juicio que observa y reflexiona. Asumir que la Historia [*history*] sólo es el miserable cuento [*story*] de los eternos altibajos de la humanidad, el espectáculo de ruido y furia* «puede ser conmovedor e instructivo unos instantes, pero el telón por fin tiene que caer; pues a la larga se convierte en farsa, y aunque los actores no se cansen, *porque están chiflados*, sí se cansa el espectador, que en un acto u otro tiene ya bastante, si de ahí es capaz de inferir fundadamente que esa interminable pieza será siempre igual» (cursivas de Arendt).[54]

Este pasaje es harto elocuente, y si se le añade la convicción kantiana de que la «astucia de la naturaleza» gobierna los asuntos humanos, astucia que, a espaldas de los inmersos en la acción, conduce a la especie humana hacia un progreso perpetuo, de la misma manera que la «astucia de la razón» hegeliana lleva a la revelación del Espíritu Absoluto, entonces

cabría preguntar si los actores no están todos chiflados, o si el espectáculo, al desvelarse sólo al espectador, no podría ser ofrecido también por los actos de los chiflados. Tal ha sido siempre, con reservas más o menos sofisticadas, la pretensión secreta de los filósofos de la historia, de los pensadores de la edad moderna que, por primera vez, decidieron considerar el ámbito de los asuntos humanos —el *ta tōn anthrōpōn pragmata* platónico— con la seriedad necesaria para reflexionar sobre él. ¿Tienen razón? ¿No es acaso cierto que «mediante las acciones de los hombres surge algo más que lo que ellos se proponen y alcanzan, algo más de lo que ellos saben y quieren inmediatamente»? «Pongamos como ejemplo análogo el de un hombre que incendia la casa de otro, en venganza. […] [La acción inmediata] consiste en acercar una pequeña llama a un punto de una viga. […] [Lo que sigue es] un gran incendio. […] Esto no estaba ni en el hecho inmediato ni en la intención del que tal hizo. […] Se puede retener de este ejemplo que, en la acción inmediata, puede haber algo más que en la voluntad y conciencia del autor.»[55] (Éstas son palabras de Hegel, pero podría haberlas escrito Kant.) En cualquier caso, no es a través de la acción sino de la contemplación como se revela el «algo más», es decir, el significado del todo. No es el actor, sino el espectador, quien posee la clave del significado de los asuntos humanos; algo de suma importancia es que los espectadores kantianos existen sólo en plural, tal es el porqué de su desembarco en una filosofía política. El espectador hegeliano existe únicamente en singular: el filósofo deviene el portavoz del Espíritu Absoluto, y dicho filósofo no es otro que el propio Hegel. Pero incluso Kant, más consciente que cualquier otro filósofo de la pluralidad humana, pudo olvidarse convenientemente de que, incluso si el espectáculo fuera siempre el mismo, y por tanto aburrido, el público cambia de generación en generación; y un nuevo público no tiene por qué llegar a las conclusiones heredadas de la tradición respecto de lo que la inmutable representación tiene que decir.

Si hablamos de la retirada del espíritu como la condición necesaria de las actividades mentales, a duras penas podemos evitar plantear la pregunta por el lugar o el ámbito adonde se dirige ese movimiento de ausentarse. He abordado la retirada del juicio hacia la posición del espectador con cierto anticipo y extensión porque primero quise suscitar la cuestión en su forma más simple y evidente, señalando aquellos casos en los que, a pesar de la reflexividad de la facultad, el lugar de retiro se localiza con toda claridad en nuestro mundo común. Ahí están, en Olimpia, en las gradas del teatro o del estadio, cuidadosamente separadas del desarrollo de los juegos; y el «público que observaba los acontecimientos desde fuera», el de Kant, el público que seguía con «placer desinteresado» y una simpatía «rayana en el entusiasmo» los acontecimientos de París, estaba en todos los círculos intelectuales europeos en torno a los primeros años de la década de 1790, si bien el propio Kant quizá sólo estaba pensando en las multitudes de las calles parisinas.

El problema reside en que no puede encontrarse una localización tan indiscutible cuando uno se pregunta dónde se está cuando se piensa o se quiere algo, rodeados, por así decirlo, de cosas que han dejado de existir o que todavía no existen, o de objetos de pensamiento cotidianos como la justicia, la libertad, el valor, que están, sin embargo, totalmente alejados de la experiencia sensible. Es cierto que el yo volente encontró de inmediato un hogar, un ámbito propio; tan pronto como se descubrió la facultad volitiva, en los primeros siglos de la era cristiana, se localizó *dentro* de nosotros, y si alguien escribiese la historia de la interioridad en términos de una *vida* interior, percibiría enseguida que esta historia coincide con la de la Voluntad. Pero, como se ha señalado, la interioridad presenta sus propias dificultades, aun admitiendo que alma y espíritu no son lo mismo. Y la particular naturaleza reflexiva de la voluntad, algunas veces identificada con el corazón y casi siempre considerada como el órgano del yo más profundo, ha hecho que sea más difícil delimitar ese ámbito. Respecto al pensamiento, la pregunta sobre dónde se está cuando se piensa parece que sólo la afrontó Platón en el *Sofista*.[56] En este diálogo promete determinar el lugar propio del filósofo después de haber hecho lo mismo con el sofista —establecer el *topos noētos*

que había mencionado en diálogos anteriores—,[57] pero nunca cumplió su promesa. Puede haber sido simplemente porque no alcanzó a completar la trilogía *Sofista-Político-Filósofo*, o porque creyó que la respuesta estaba implícitamente contenida en el *Sofista*, donde retrata a éste como «escabulléndose en la tiniebla del no-Ser» que hace tan «difícil distinguirlo»; «el filósofo por su parte […] tampoco es fácil de percibir, a causa, esta vez, de la luminosidad de la región. Los ojos del alma de la mayor parte de la gente, en efecto, son incapaces de esforzarse para mirar a lo divino».[58] De hecho, esta respuesta era la que cabía esperar del autor de la *República* y del mito de la caverna.

12. Lenguaje y metáfora

Las actividades mentales, invisibles ellas mismas y dedicadas a lo invisible, sólo se manifiestan a través del lenguaje. Del mismo modo que los seres que aparecen sienten el impulso de mostrarse por el hecho de habitar un mundo de apariencias, los seres pensantes, que todavía pertenecen al mundo de las apariencias incluso después de haberse retirado mentalmente de él, sienten la *necesidad de hablar* y así manifestar lo que, de otra manera, nunca hubiera formado parte del mundo de las apariencias. Pero mientras el carácter de apariencia como tal exige y presupone la presencia de espectadores, el pensamiento, en su necesidad discursiva, no requiere oyentes ni los presupone necesariamente: la comunicación con los otros no precisa recurrir a la intrincada complejidad de la gramática y la sintaxis del lenguaje humano. El lenguaje animal —sonidos, signos, gestos— sería lo bastante amplio para satisfacer las necesidades inmediatas, no sólo para la autoconservación y la supervivencia de la especie, sino también para expresar los estados y las emociones del alma.

Es el espíritu y no el alma el que requiere el lenguaje. Mencioné a Aristóteles cuando tracé la diferencia entre espíritu y alma, los pensamientos de la razón y las pasiones del aparato emocional, y destaqué cómo esta distinción clave en el *De Anima* se refuerza con un pasaje de la introducción al breve tratado aristotélico sobre el lenguaje, *De interpretatione*.[59] Retornaré a este tratado, a su aspecto más interesante según el cual el criterio del *logos*, el discurso coherente, no es la verdad o la falsedad, sino el significado. Las palabras en sí no son ni falsas ni verdaderas. La palabra «centauro», por ejemplo (Aristóteles utiliza el ejemplo del «hircocervo», un animal que es mitad macho cabrío, mitad ciervo), «significa algo, no significa aún algo verdadero o falso mientras no se le añada que “es” o “no es”». El *logos* es un discurso en el que las palabras se ponen unas junto a otras para formar una frase con significado pleno gracias a la síntesis (*synthēkē*). Las palabras, ellas mismas con significado, y los pensamientos (*noēmata*) se parecen (*eoiken*). Así pues, el discurso, siempre mediante «sonidos significativos» (*phōnē semantikē*), no es necesariamente *apophantikos*, un enunciado o una proposición en la que *alētheuein* y *pseudesthai*, verdad y falsedad, ser y no-ser, estén en juego. Éste no es siempre el caso: una súplica, como vimos, es un *logos*, pero no es ni verdadera ni falsa.[60] Así, la búsqueda de significado, y no necesariamente la búsqueda de la verdad, está implícita en el impulso de hablar. Debe destacarse también que Aristóteles jamás tiene en cuenta, en su análisis de la relación entre el lenguaje y el pensamiento, la cuestión de las prioridades; no resuelve si el pensamiento es el origen de la palabra y el discurso, si el discurso sólo es un instrumento para comunicar los pensamientos o si el pensamiento es la consecuencia de que el hombre sea un animal que hable. En cualquier caso, dado que las palabras —portadoras de significado— y los pensamientos se parecen, *los seres pensantes sienten el impulso de hablar; y los hablantes, el de pensar*.

De todas las necesidades humanas, sólo la «necesidad de la razón» no puede satisfacerse adecuadamente sin el pensamiento discursivo, y éste es inconcebible sin palabras plenas de significado aun antes de que, por así decirlo, el espíritu viaje a través de

ellas; *poreuesthai dia logōn* (Platón). No cabe duda de que el lenguaje permite también la comunicación entre los humanos, pero en este aspecto sólo es necesario porque los hombres son seres pensantes, y por ello precisan comunicar sus pensamientos. Éstos no necesitan ser comunicados para existir, pero no pueden existir sin ser dichos, según el caso, en silencio o de viva voz al dialogar. Hegel pudo afirmar, de acuerdo con el testimonio de la mayoría de filósofos, que «la filosofía es algo solitario» ya que el pensamiento, aunque siempre se produce mediante palabras, no precisa oyentes. Y esto no sólo se debe a que el hombre sea un ser pensante, sino también a que existe sólo en plural, de modo que su razón demanda comunicación y podría extraviarse si no lo hace; pues como observó Kant, la razón «no se adapta al aislamiento, sino a la comunicación».[61] La función de ese discurso silencioso —*tacite secum rationare*, «en silencio consigo mismo descubrir lo que ignora», en palabras de san Anselmo de Canterbury—[62] consiste en llegar a un acuerdo con lo dado a los sentidos en las apariencias cotidianas; la necesidad de la razón consiste en *dar cuenta*, *logon didonai*, como la denominaban los griegos con gran precisión, de todo lo que puede existir o puede haber acontecido. Esto no lo suscita la sed de conocimiento —la necesidad puede brotar de la mano de fenómenos bien conocidos y familiares—, sino la búsqueda de significado. El mero dar nombre a las cosas, la creación de palabras, es la manera humana de *apropiarse* y, por decirlo así, de «desalienar» el mundo al que, después de todo, cada uno de nosotros viene como un recién llegado y un extranjero.

Estas observaciones sobre la interconexión entre lenguaje y pensamiento, que nos llevan a sospechar que no hay pensamiento sin palabra, evidentemente no son válidas para las civilizaciones en las que el signo escrito tiene más peso que la palabra oral y en las que, por tanto, el mismo pensamiento no es un discurso silencioso, sino una operación mental con imágenes. Esto es especialmente cierto en China, cuya filosofía puede equipararse con la de Occidente. Allí, «el poder de las palabras se basa en el del signo escrito, en la imagen», y no a la inversa, como en el caso de los lenguajes alfabéticos, donde el signo escrito se considera secundario, nada más que un conjunto de símbolos convencionales.[63] Para los chinos todo signo torna visible lo que nosotros denominaríamos un concepto o una esencia; parece ser que Confucio dijo que el signo chino para «perro» es la imagen perfecta del perro como tal, mientras que en nuestro intelecto «ninguna imagen puede resultar ser apropiada para el concepto» de perro en general. «No alcanzaría la universalidad conceptual que hace que el concepto sea válido en relación con todos» los perros.[64] De acuerdo con Kant, quien en el capítulo sobre el esquematismo de la *Crítica de la razón pura* aclara uno de los postulados fundamentales del pensamiento occidental, «el concepto de “perro” significa una regla conforme a la cual mi imaginación es capaz de dibujar la figura de un animal cuadrúpedo en general, sin estar limitada ni a una figura particular que me ofrezca la experiencia ni a cualquier posible imagen que pueda representar en concreto». Y añade: «El esquematismo del intelecto […] constituye un arte oculto en lo profundo del alma humana. El verdadero funcionamiento de este arte difícilmente dejará la naturaleza que lo conozcamos y difícilmente lo pondremos al descubierto».[65]

En nuestro contexto la importancia de este pasaje reside en que manifiesta que la facultad del espíritu para tratar con invisibles es también necesaria para la experiencia sensible ordinaria; así, la necesitamos para reconocer a un perro como un perro, cualquiera que sea la forma en la que se presente el animal cuadrúpedo. Por tanto, deberíamos ser capaces de «intuir», en el sentido kantiano, el carácter general de un objeto que nunca está presente a nuestros sentidos. Kant empleó el término «monograma» para referirse a tales esquemas —puras abstracciones— y la escritura china quizá puede comprenderse mejor si se la concibe, por así decirlo, como «monogramática». En otras palabras, lo que, para nosotros, es «abstracto» e invisible, para los chinos, es emblemáticamente concreto y visible en su escritura, como cuando, por ejemplo, la imagen de dos manos entrelazadas sirve para indicar el concepto de amistad. Ellos piensan en imágenes y no en palabras. Y

este pensar en imágenes siempre permanece «concreto» y no puede ser discursivo, desplazándose a través de una ordenada cadena de pensamientos, ni tampoco puede dar cuenta de sí mismo (*logon didonai*); la respuesta a la pregunta socrática sobre qué es la amistad está presente de manera visible y evidente en el emblema con dos manos entrelazadas y «el emblema libera una serie de representaciones pictóricas» mediante asociaciones plausibles a través de las cuales se agrupan las imágenes. Esto puede observarse mejor en la gran variedad de signos compuestos, cuando, por ejemplo, el símbolo de «frío» combina «todas aquellas nociones que se asocian con el pensamiento de tiempo frío» y las actividades que le sirven al hombre para protegerse frente a él. La poesía, por lo tanto, incluso si se lee en voz alta, afectará al oyente de manera óptica; éste no se aferrará a la palabra que escucha sino al signo que recuerda, y a las visiones a las que el símbolo se refiere.

Estas diferencias entre el pensamiento concreto en imágenes y nuestra abstracta manipulación de conceptos verbales son fascinantes e inquietantes; no estoy capacitada para ocuparme de ellas adecuadamente. Quizá resulten más inquietantes porque entre ellas puede percibirse una idea compartida con los chinos: la incuestionable prioridad de la visión en las actividades mentales. Tal prioridad, como veremos de forma breve, sigue siendo absolutamente decisiva a lo largo de la historia de la metafísica occidental y de su idea de verdad. Lo que nos distingue de los chinos no es el *nous*, sino el *logos*, nuestra necesidad de dar cuenta de y *justificar* con palabras. Todos los procesos estrictamente lógicos, como las inferencias deductivas desde lo general a lo particular, o el razonamiento inductivo desde los particulares hasta una regla general, encarnan aquella necesidad de justificar, y esto únicamente puede hacerse mediante palabras. Sólo Wittgenstein, por lo que sé, fue consciente del hecho de que la escritura jeroglífica correspondía a una idea de la verdad entendida mediante la metáfora de la visión. Escribe: «Para comprender la esencia de la proposición pensemos en la escritura jeroglífica, que figura los hechos que describe. Y de ella, sin perder lo esencial de la figuración, surgió la escritura alfabética».[66] Esta última observación es, por supuesto, bastante dudosa. Lo que ya no es tan discutible es que la filosofía, tal y como la conocemos, difícilmente pudiera haber llegado a existir sin la temprana recepción y adaptación que hicieron los griegos del alfabeto de origen fenicio.

El lenguaje, el único medio a través del cual pueden manifestarse las actividades mentales al mundo exterior y al mismo yo pensante, no es, con mucho, tan adecuado para la actividad pensante como lo es la visión para la función de ver. Ningún lenguaje cuenta con un léxico listo para satisfacer las necesidades de las actividades mentales; todas ellas toman prestado su vocabulario de las palabras que en un principio pertenecían a la experiencia sensible, o a otras experiencias de la vida ordinaria. Sin embargo, este préstamo nunca es fortuito, arbitrariamente simbólico (como los signos matemáticos) o emblemático; el lenguaje filosófico y casi todo el poético son metafóricos, pero no en el sentido simplificador del diccionario de Oxford, que define «metáfora» como «figura del lenguaje en la que un nombre o un término descriptivo se traslada a un objeto distinto o análogo de aquel al que se aplica en sentido recto». No hay analogía alguna entre, digamos, el ocaso y la vejez, y cuando el poeta, con una metáfora trillada, se refiere a la vejez como el «ocaso de la vida» tiene en su mente que la puesta de sol se relaciona con el día que la precede de igual manera que la vejez lo hace con la vida. Por lo tanto, si, como dice Shelley, el lenguaje poético es «vivamente metafórico», lo es hasta tal punto que «expresa esas *relaciones* de las cosas que hasta entonces no habían sido aprehendidas y perpetúa su aprehensión» (cursivas de Arendt).[67] Toda metáfora descubre «una percepción de semejanza en lo que no lo es» y, según Aristóteles, por esta misma razón es «un indicio de talento», «lo más importante con mucho».[68] Pero esta semejanza tampoco es para Aristóteles una semejanza presente en objetos disímiles, sino una semejanza de relaciones, como en una *analogía* que siempre requiere cuatro términos y puede representarse con la fórmula: B:A = D:C. «Así, por

ejemplo, la copa es a Dioniso como el escudo a Ares; [el poeta] llamará, pues, a la copa "escudo de *Dioniso*".»[69] Y este hablar con analogías, en lenguaje metafórico, según Kant, es la única forma mediante la cual puede manifestarse la razón especulativa, que aquí llamamos pensamiento. La metáfora proporciona a «lo abstracto», al pensamiento sin imágenes, una intuición procedente del mundo de las apariencias, cuya función es «exponer la realidad de nuestros conceptos»[70] y deshacer, por así decirlo, la retirada del mundo de las apariencias que es la precondición de las actividades mentales. Esto es relativamente fácil mientras el pensamiento responda a las demandas de la necesidad de conocer y comprender qué acontece en el mundo de las apariencias, es decir, mientras permanezcamos dentro de los límites del razonamiento del sentido común, el cual requiere *ejemplos* para ilustrar nuestros conceptos, y estos ejemplos son adecuados porque los conceptos provienen de las apariencias: son meras abstracciones. Es totalmente distinto si la necesidad de la razón trasciende los límites del mundo dado y nos lleva al incierto mar de la especulación, donde «no puede darse intuición alguna que les sea adecuada [a las ideas de la razón]».[71] En ese momento es cuando aparece la metáfora. La metáfora consigue la «traslación» —*metapherein*— de una genuina y, a primera vista, imposible *metabasis eis allo genos*: la transición de un estado existencial, el del pensamiento, a otro, el ser una apariencia entre apariencias; y esto sólo se puede realizar mediante *analogías*. Kant ofrece, como ejemplo de metáfora apropiada, la descripción de un Estado despótico como una «simple máquina (como un molinillo)» porque es «regido por una voluntad única absoluta. [...] Pues entre un Estado despótico y un molinillo no hay ningún parecido, pero sí lo hay en la regla de reflexionar sobre ambos y sobre su causalidad». Y añade: «Nuestra lengua está llena de semejantes exposiciones indirectas», asunto que «ha sido, hasta ahora, aún poco analizado, aunque merece una investigación más profunda».[72] Las percepciones de la metafísica se «obtienen por *analogía*, que no significa, como se entiende ordinariamente la palabra, una semejanza imperfecta entre dos cosas, sino una *semejanza perfecta de dos relaciones entre cosas completamente desemejantes*».[73] En la casi siempre menos precisa terminología de la *Crítica del juicio*, Kant califica como simbólicas estas «representaciones por medio de una analogía».[74]

Todos los conceptos filosóficos son metáforas, analogías congeladas, cuyo verdadero significado se desvela cuando disolvemos el término en el contexto originario, que debió de estar tan presente en la mente del primer filósofo que los empleó. Cuando Platón introdujo las palabras cotidianas de «alma» e «idea» en el lenguaje filosófico —conectando el alma, un órgano invisible en el ser humano, con las ideas, algo invisible presente en el mundo de los invisibles—, sin duda todavía debía seguir escuchándolas tal y como se empleaban en el lenguaje ordinario pre-filosófico. *Psyche* es el «halo de vida» que exhalan los moribundos, e ideas o *eidos*, la forma o modelo que el artesano debe tener en mente antes de iniciar su trabajo —una imagen que sobrevive al proceso de fabricación y al objeto fabricado y que puede servir como modelo una y otra vez, asumiendo una pervivencia que la acerca a la eternidad en el cielo de las ideas—. La analogía que subyace en la teoría platónica del alma es la siguiente: el halo de vida se relaciona con el cuerpo que abandona, esto es, con el cadáver, de la misma manera que se supone que desde ahora se relacionará el alma con el cuerpo vivo. De manera similar puede reconstruirse la analogía subyacente a la teoría de las ideas: al igual que la imagen mental del artesano dirige su mano en el proceso de fabricación y es la medida del éxito o fracaso del objeto, así también se relacionan y valoran los datos materiales y sensibles del mundo de las apariencias conforme a un esquema invisible, localizado en el cielo de las ideas.

Sabemos que en un primer momento el término *noeomai* se utilizó con el significado de percibir por los ojos, para luego pasar a referirse a las percepciones del espíritu en su sentido de «aprehender»; por último, devino la palabra que designaba la forma más elevada del pensamiento. Podemos presuponer que nadie creyó que el ojo, órgano de la vista, y el

nous, el órgano del pensamiento, eran lo mismo; pero el propio término indicaba que la relación entre el ojo y el objeto visto era similar a la relación entre el espíritu y su objeto de pensamiento, es decir, producía el mismo tipo de evidencia. Sabemos que nadie antes de Platón empleó en el lenguaje filosófico la palabra para designar la forma o el modelo del artesano, del mismo modo que nadie con anterioridad a Aristóteles utilizó el vocablo *energos*, un adjetivo que quiere decir «activo», «ocupado», «laborioso», para fraguar el término *energeia*, que denota actualidad frente a *dynamis*, la mera potencialidad. Y lo mismo vale para algunos términos generalizados como «sustancia» y «accidente», derivaciones latinas de *hypokeimenon* y *kata symbebēkos*: lo que subyace como diferente de lo que acompaña por accidente. Nadie antes que Aristóteles empleó, en otro sentido que no fuese el de acusación, la palabra *katēgoria* (categoría), aquello que se declaraba de los acusados ante los tribunales.[75] En el uso aristotélico se convirtió en algo similar a «predicado» basándose en la siguiente analogía: como una acusación (*katagoreuein ti tinos*) transmite (*kata*) al acusado aquello que se le imputa, y que por tanto le pertenece, así también el predicado transmite al sujeto la cualidad apropiada. Estos ejemplos son bien conocidos y podrían ampliarse. Sólo añadiré otro que me parece harto elocuente dada su importancia para la terminología filosófica: nuestro vocablo para el griego *nous* es tanto «mente» —del latín *mens*, que indica algo similar al alemán *Gemüt*— como «razón». Aquí me centraré en el segundo. Razón proviene del término latino *ratio*, derivado del verbo *reor, ratus sum*, que significa «calcular» y también «raciocinar». La traducción latina posee un contenido metafórico completamente distinto, que se aproxima más al griego *logos* que a *nous*. Para quienes tienen comprensibles prejuicios frente a los argumentos etimológicos, me gustaría recordar que la conocida sentencia de Cicerón *ratio et oratio* no tendría sentido en griego.

La metáfora, al salvar el abismo entre las actividades mentales interiores e invisibles y el mundo de las apariencias, fue sin duda el mejor regalo que le pudo hacer el lenguaje al pensamiento y, por lo tanto, a la filosofía, pero en principio la propia metáfora es poética, no filosófica. Por eso sorprende que los poetas y los escritores, centrados en la poesía antes que en la filosofía, hayan sido conscientes de su función esencial. Así, en un ensayo poco conocido de Ernest Fenollosa, editado por Ezra Pound y, por lo que sé, no incluido nunca en la literatura sobre la metáfora, puede leerse: «La metáfora es […] la sustancia misma de la poesía»; sin ella «no habría existido puente por el que cruzar de la verdad menor de lo visible a la verdad mayor de lo invisible».[76]

El descubridor de este instrumento poético en su origen fue Homero, cuyos dos poemas están repletos de toda suerte de expresiones metafóricas. Desde un *embarras de richesses* elegiré el pasaje de la *Ilíada* donde el poeta compara los embates desgarradores del pánico y la pena en los corazones de los hombres con los empujes de vientos contrarios sobre el oleaje marino.[77] Pensad en las tempestades que tan bien conocéis, parece decir el poeta, y sabréis qué es el pánico y la pena. Resulta curioso que la imagen contraria no funcionaría. Por mucho que alguien piense en el pánico y la pena, nunca encontrará nada que describa los vientos y el mar; la comparación busca mostrar los efectos del pánico y la pena sobre el corazón humano, busca iluminar una experiencia que no aparece. La irreversibilidad de la analogía la distingue radicalmente del símbolo matemático empleado por Aristóteles para describir el funcionamiento de la metáfora. No importa hasta qué punto la metáfora haya conseguido una «semejanza perfecta» de relaciones entre dos «cosas totalmente disímiles», ni cuán perfectamente la fórmula B:A = D:C parezca explicarla, ya que como A no es lo mismo que C ni B es lo mismo que D, la ecuación de Aristóteles implica, no obstante, reversibilidad (si B:A = D:C entonces C:D = A:B). En el planteamiento matemático se pierde la función real de la metáfora, su retrotraer el espíritu al mundo sensible a fin de iluminar las experiencias no sensibles para las que no existen palabras en ningún lenguaje. (La fórmula aristotélica funcionó porque se ocupaba sólo de cosas visibles y, de hecho, no se

aplicaba a las metáforas y a sus transferencias de un ámbito a otro, sino a los *emblemas*, y éstos son ilustraciones visibles de algo invisible: la copa de Dioniso, un pictograma del ánimo festivo asociado con el vino; el escudo de Ares, un pictograma de la furia guerrera; la balanza de la justicia en manos de una diosa con los ojos vendados, una imagen de la justicia que sopesa los hechos al margen de las personas que los realizaron. Esto mismo sirve para analogías caducas que han pasado a formar parte de una lengua, como ocurre con el segundo ejemplo de Aristóteles: «La vejez [D] es a la vida [C] como el atardecer [B] al día [A]».)

En el discurso ordinario hay, por supuesto, numerosas expresiones figurativas que parecen metáforas, si bien no ejercen la verdadera función de ésta.[78] Se trata de meras figuras discursivas, aunque las empleen los poetas —«blanco como el marfil», por seguir con Homero—, y, con frecuencia, también se caracterizan por una transferencia, cuando algún término de una clase de objetos se refiere a otra; hablamos así del «pie» de una mesa como si perteneciera a un ser humano o a un animal. En este caso concreto la transferencia se mueve en el mismo ámbito, en el *genus* de los visibles, y aquí la analogía es reversible. Pero esto no se da siempre, incluso con metáforas que no se dirigen directamente a algo invisible. En Homero se encuentra otra clase más compleja de metáforas o símiles, que, si bien se mueven entre los visibles, remiten a una historia oculta. Por ejemplo, en el magnífico diálogo entre Ulises y Penélope poco antes de la escena de la identificación, cuando Ulises, disfrazado de mendigo, y diciendo «plausibles mentiras», cuenta a Penélope cómo hospedó a su marido en Creta, ante lo cual, se nos dice que ella «oyendo dejaba ir su llanto» mientras escuchaba y «su rostro se derretía cual nieve estancada en las cumbres serranas que ha llevado allí el céfiro y funden los soplos del euro y al fundirse se desliza a hinchar la corriente de los ríos. Tal en lágrimas ella fundía sus mejillas llorando a un esposo que estaba a su lado».[79] Aquí la metáfora parece combinar sólo visibles; las lágrimas en sus mejillas son tan visibles como la nieve derretida. Lo invisible que se torna visible con la metáfora es el largo invierno de la ausencia de Ulises, la frialdad carente de vida y la implacable dureza de aquellos años que ahora, ante los primeros signos de esperanza de una renovación vital, comienzan a derretirse. Las lágrimas sólo expresaban el pesar; su significado —los pensamientos que provocaban el llanto— se manifiesta en la metáfora de la nieve derritiéndose y ablandando la tierra antes de la primavera.

Kurt Riezler, el primero en asociar «el símil homérico con los inicios de la filosofía», insiste en el *tertium comparationis* que precisa toda comparación y que permite al «poeta percibir y presentar el alma como mundo y el mundo como alma».[80] Más allá de la oposición alma-mundo debe existir una unidad que posibilite la correspondencia, una «ley desconocida» como, citando a Goethe, la denomina Riezler, una ley presente en el mundo sensible y en el ámbito del alma. Es la misma unidad la que enlaza los contrarios —día y noche, luz y oscuridad, frío y calor—, cada uno de ellos inconcebible por separado, impensable a menos que se relacione misteriosamente con su antítesis. Tal unidad oculta pasa a ser entonces, según Riezler, el objeto de los filósofos; el *koinos logos* de Heráclito, el *hen pan* de Parménides. La percepción de esta unidad distingue la verdad del filósofo de las opiniones de la gente común. Y, como apoyo, cita a Heráclito: «Dios es día y noche, invierno y verano, guerra y paz, hartura y hambre [todos contrarios, Él es el *nous*]; pero adopta diversas formas, al igual que el fuego, cuando se mezcla con especias, que toman el nombre de acuerdo a la fragancia de cada una de ellas».[81]

La filosofía, suele reconocerse, frecuentó la escuela de Homero para emular su ejemplo. Y tal inclinación se ve considerablemente reforzada por las dos primeras, las más famosas y las más influyentes parábolas del pensamiento: el viaje de Parménides a las puertas del día y de la noche, y el mito de la caverna platónico; la primera de ellas es un poema, y la segunda,

de naturaleza esencialmente poética, atravesada por el lenguaje homérico. Como mínimo, esto sugiere el acierto de Heidegger al calificar la poesía y la filosofía de vecinos cercanos.[82]

Si intentamos examinar más de cerca las distintas maneras que tiene el lenguaje para salvar el abismo entre el ámbito de lo invisible y el mundo de las apariencias, podemos ofrecer de modo tentativo el siguiente esbozo: de la sugestiva definición del lenguaje como una «expresión significativa» de palabras que hace Aristóteles, palabras que en sí mismas ya son «sonidos significantes» que «se parecen» a los pensamientos, se deduce que el pensamiento es la actividad mental que realiza esos frutos del espíritu inherentes al discurso y para los que el lenguaje, antes de cualquier esfuerzo especial, ha encontrado un apropiado, aunque provisional, hogar en el mundo audible. Si el habla y el pensamiento manan de la misma fuente, entonces el don del lenguaje puede considerarse como una suerte de prueba o, quizá, como un indicador de que el hombre está dotado por naturaleza de un instrumento capaz de transformar lo invisible en una «apariencia». La kantiana «región del pensamiento» —*Land des Denkens*— puede que no aparezca ni se manifieste ante nuestros ojos corporales, pero lo hace, junto con alguna distorsión, no sólo para el espíritu sino también para los oídos. Justamente en este contexto, el lenguaje del espíritu, gracias a la metáfora, regresa al mundo de las visibilidades para iluminar y elaborar aquello que no puede verse pero sí decirse.

Las analogías, metáforas y emblemas son los hilos con los que el espíritu se vincula al mundo, incluso cuando, por distracción, ha perdido el contacto directo con él, y son los que garantizan la unidad de la experiencia humana. Además, en el proceso del pensamiento sirven como modelos que nos ofrecen orientación para que no demos tumbos a ciegas entre las experiencias por las que nuestros sentidos, con su relativa certeza de conocimiento, no pueden guiarnos. El simple hecho de que el espíritu pueda encontrar tales analogías, que el mundo de las apariencias nos recuerde cosas no aparentes, puede considerarse una suerte de «prueba» de que espíritu y cuerpo, pensamiento y experiencia sensible, lo invisible y lo visible, se pertenecen, de que están «hechos» el uno para el otro. En otras palabras, si la roca en el mar, que «resiste el veloz impulso de los vientos aullantes y el encrespado oleaje que se abate sobre ella», puede convertirse en una metáfora de la resistencia en la batalla, entonces «no es acertado […] decir que la roca se contempla desde una perspectiva antropomórfica, a menos que se añada que nuestra interpretación de la roca es antropomórfica por la misma razón que somos capaces de vernos a nosotros mismos desde un ángulo petro-pomórfico».[83] Por último, se da la irreversibilidad de la relación expresada en la metáfora; indica, a su manera, el primado absoluto del mundo de las apariencias y aporta una evidencia adicional de la naturaleza extraordinaria del pensamiento, de su estar siempre fuera del orden.

Este último aspecto reviste gran importancia. Si el lenguaje del pensamiento es esencialmente metafórico, entonces el mundo de las apariencias se introduce en el pensamiento al margen de las necesidades corporales y las exigencias de los demás que, en cualquier caso, nos remiten allí. Con independencia de lo cercanos que estemos de lo lejano cuando pensamos, y de lo ausentes que estemos de lo que está al alcance de la mano, el yo pensante nunca abandona del todo el mundo de las apariencias. La teoría de los dos mundos, como ya he dicho, es un engaño metafísico, pero de ninguna forma es arbitrario o accidental; es el engaño más plausible que envenena la experiencia del pensamiento. El lenguaje, al servirse del uso metafórico, permite pensar, mantener intercambios con lo que no es sensible, porque posibilita la transferencia, *metapherein*, de las experiencias sensibles. No hay dos mundos porque la metáfora los une.

13. La metáfora y lo inefable

Cada una de las actividades mentales, dirigidas hacia el lenguaje como el único medio que permite su manifestación, deriva sus metáforas de un sentido corporal distinto, y su acierto depende de la afinidad innata que se produzca entre determinados datos mentales y sensoriales. Así, el pensamiento se ha concebido en términos *visuales* desde el nacimiento de la filosofía formal y, como el pensamiento es la actividad mental más radical y básica, se ha tendido a hacer del sentido de la vista «el modelo de la percepción en general y, por tanto, el criterio para evaluar los otros sentidos».[84] El predominio de la visión está tan profundamente arraigado en la lengua griega y, por lo tanto, en nuestro lenguaje conceptual, que pocas veces nos detenemos a prestarle atención, como si se encontrase entre las cosas demasiado evidentes para reparar en ellas. La observación que Heráclito hace como de pasada de que «los ojos son testigos más exactos que los oídos»[85] constituye una excepción que no ayuda demasiado. Por el contrario, si se tiene en cuenta lo fácil que resulta para la vista, a diferencia de lo que ocurre con los otros sentidos, aislarse del mundo exterior, y si se examina la antigua idea del poeta ciego, cuyas historias se escuchan, cabe preguntarse por qué el oído no se convirtió en la metáfora directriz del pensamiento.[86] Por tanto, no es del todo cierto que, en palabras de Hans Jonas, «el espíritu marchó en la dirección que le indicaba la vista».[87] Las metáforas utilizadas por los teóricos de la voluntad a duras penas proceden del ámbito visual; su modelo es el deseo como la propiedad por excelencia de todos los sentidos —en tanto que están al servicio de la apetencia general de un ser necesitado y deficiente—, o el oído, de acuerdo con la tradición judía de un Dios que se oye pero que no se ve. (Las metáforas procedentes del oído son muy raras en la historia de la filosofía, y los últimos escritos de Heidegger son la más destacada excepción moderna, ya que en ellos el yo pensante «oye» la llamada del Ser. Los esfuerzos medievales por reconciliar las enseñanzas bíblicas con la filosofía griega atestiguan la victoria de la intuición o la contemplación sobre cualquier forma de audición, victoria que ya había anunciado, por así decirlo, el temprano intento de Filón de Alejandría por armonizar su credo judío con su filosofía de corte platónico. Filón todavía era consciente de la distinción entre una verdad hebrea, que se oía, y la *visión* griega de la verdad, y transformó la primera en una mera preparación para la segunda, lograda gracias a la intervención divina que convirtió los oídos humanos en ojos para permitir mayor perfección al conocimiento humano.)[88]

El juicio, por último, la más tardía de nuestras capacidades mentales por lo que respecta a su teorización, buscó su lenguaje metafórico, como bien sabía Kant, en el sentido del *gusto* (la *Crítica del juicio* se concibió originalmente como «Crítica del gusto»), el sentido más íntimo, privado e idiosincrásico y, en cierto modo, el contrario de la vista con su «noble» distancia. El problema principal de la *Crítica del juicio* devino entonces la pregunta sobre cómo podrían las proposiciones del juicio, como de hecho hacen, aspirar a un acuerdo general.

Jonas enumera las ventajas de la vista como metáfora directriz y modelo para el espíritu pensante. En primer lugar se encuentra el hecho indiscutible de que ningún otro sentido establece tal distancia de seguridad entre el sujeto y el objeto; la distancia es la condición básica para el funcionamiento de la vista. «En la columna de ganancias figura el concepto de la objetividad de la cosa, tal y como es en sí misma, a diferencia de la cosa tal y como me afecta, y de esta diferencia procede toda la noción de *theōria* y de verdad teórica.» Además, la vista nos ofrece una «multiplicidad simultánea», mientras que los otros sentidos, y en especial el oído, «construyen las “unidades de lo múltiple” por ellos percibidas a partir de una secuencia temporal de sensaciones». La vista permite «una libertad de elección que […] depende […] del hecho de que, al ver, todavía no he sido reclamado por el objeto visto. […] Él me deja ser, al igual que yo le dejo ser a él», en tanto que los otros sentidos me afectan de manera directa. Esto es muy importante para el oído, el único rival posible que tiene la vista en la lucha por la preeminencia, pero que se encuentra descalificado porque «se le viene

encima a un sujeto pasivo». Para oír, el oyente está a merced de algo o alguien que no es él mismo. (Tal vez sea por esto por lo que la lengua alemana deriva un grupo de palabras, relacionadas con la ausencia de libertad, del término *hören*, «oír»: *gerhorchen, hörig, gehören*, «obedecer», «ser sometido», «pertenecer».) Más importante para nuestro propósito es que, como subraya Jonas, la vista necesariamente «introduce al espectador», y para éste, a diferencia del oyente, el «*presente*, en lugar de ser una experiencia puntual, se convierte en una *dimensión* en la que las cosas pueden ser descubiertas […] como permanencia de lo mismo». «Por ello, sólo la vista proporciona la base sensible sobre la cual el espíritu pudo concebir por primera vez la idea de lo eterno, de lo que nunca cambia y está siempre presente.»[89]

He mencionado antes que el lenguaje, el único medio en el que lo invisible puede hacerse manifiesto en un mundo de apariencias, no es tan adecuado para esa función como lo son nuestros sentidos en su intento por copiar el mundo perceptible, y sugerí también que la metáfora puede, a su modo, paliar ese defecto. El remedio encierra peligros y nunca es del todo adecuado. El riesgo radica en la extrema evidencia que aporta la metáfora al recurrir al indudable testimonio de la experiencia sensible. Así, la razón especulativa puede emplear metáforas, de hecho, no puede evitarlas, pero cuando se entrometen en el razonamiento científico, como suele ocurrir, son utilizadas y malversadas con el propósito de conseguir y producir evidencias válidas para teorías que, en realidad, son meras hipótesis pendientes de verificación o refutación fáctica. Hans Blumenberg, en *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, ha perseguido, a lo largo de la historia del pensamiento occidental, ciertas figuras discursivas muy comunes, como la metáfora del iceberg o las distintas metáforas marinas, y ha descubierto con ello, casi de manera accidental, hasta qué punto las modernas pseudociencias deben su plausibilidad a la aparente prueba de la metáfora, que les permite sustituir la defectuosa prueba de los datos. Su ejemplo más acertado es el de la teoría de la conciencia psicoanalítica, donde la conciencia de sí se percibe como la punta de un iceberg, como una pequeña muestra de la masa inconsciente que flota por debajo.[90] Esta teoría no sólo no se ha demostrado nunca, sino que es indemostrable en sus propios términos: cuando un fragmento del inconsciente alcanza la punta del iceberg, se hace consciente y pierde las características de su supuesto origen. Por lo tanto, la prueba de la metáfora del iceberg es tan abrumadora que la teoría no precisa de más argumentos o demostraciones; no habría nada que objetar al uso de esta metáfora si se nos dijera que estamos tratando con especulaciones acerca de algo desconocido, del mismo modo que en los siglos anteriores se empleaban analogías para especular sobre Dios. El único problema es que las especulaciones de este tipo llevan consigo una construcción mental en cuyo orden sistemático cada dato puede encontrar su lugar hermenéutico, incluso con una consistencia más rigurosa que la que se deriva de una doctrina científica exitosa, pues, al ser una elaboración mental que puede prescindir de toda experiencia real, no debe tener en cuenta las excepciones a la regla.

Sería tentador creer que el pensamiento metafórico sólo constituye un peligro cuando recurre a él una pseudo-ciencia y que el pensamiento filosófico, si no aspira a una verdad demostrable, está a salvo cuando usa metáforas apropiadas. Por desgracia, éste no es el caso. Los sistemas de pensamiento de los grandes filósofos y metafísicos del pasado presentan una incómoda semejanza con las construcciones mentales de las pseudo-ciencias, con la diferencia de que los grandes filósofos, en contraste con el presuntuoso aplomo de sus hermanos menores, han insistido casi siempre en lo «inefable» tras la palabra escrita, algo de lo que ellos, cuando pensaban y no escribían, eran plenamente conscientes pero que no se dejaba atrapar y enseñar a los demás; en dos palabras, insistían en que había algo que se resistía a transformarse para poder aparecer y ocupar su lugar en el mundo de las apariencias. De manera retrospectiva, nos sentimos inclinados a ver estas declaraciones recurrentes como intentos para prevenir al lector de que sobre él se cierne el peligro de

cometer un error fatal de comprensión: lo que se le ofrecen son pensamientos, no cogniciones o elementos sólidos de conocimiento que, una vez adquiridos, disiparían la ignorancia; lo que, como filósofos, les preocupaban principalmente eran las cuestiones que escapaban al conocimiento humano, a pesar de que no escapaban, sino que incluso rondaban a la razón humana. Y como al abordar estos asuntos los filósofos descubrían de manera inevitable un buen número de cosas que de hecho son cognoscibles, esto es, las leyes y axiomas del pensamiento correcto y las diferentes teorías del conocimiento, ellos mismos diluyeron muy pronto la distinción entre pensar y conocer.

Mientras que Platón todavía sostenía que el auténtico *archē*, punto de arranque y principio de la filosofía, es la admiración,[91] Aristóteles, en los primeros párrafos de la *Metafísica*,[92] interpretaba —y era el primero que lo hacía— esta misma admiración como una mera extrañeza o perplejidad (*aporein*); los hombres, al sentirse maravillados reconocían su ignorancia de las cosas que podían ser conocidas, empezando por las «más comunes» y después progresando «ante cosas de mayor importancia, por ejemplo, ante las peculiaridades de la luna, y las del sol y los astros, y ante el origen del Todo». Los hombres, decía, «filosofaron por huir de la ignorancia», y la admiración platónica ya no se interpretó como un principio, sino como un mero inicio: «Todos comienzan maravillándose […] Es preciso, sin embargo, que se imponga la actitud contraria y que es la mejor, como ocurre incluso en estos casos, una vez que se ha aprendido».[93] De ahí que Aristóteles, aunque en otro contexto, también hablara de una verdad *aneu logou*, una verdad que rechaza expresarse en el discurso,[94] si bien no hubiera dicho con Platón: «Nada se sabe de las cuestiones que me preocupan, pues no hay nada escrito sobre ellas ni lo habrá en el futuro. Los que escriben sobre tales temas no saben nada, ni siquiera se conocen a sí mismos. No hay manera de expresar estas cuestiones con palabras, como sucede con otras cosas que se aprenden. Así pues, nadie que posea la verdadera facultad del pensamiento (*nous*), y que por tanto conozca la debilidad de las palabras, se arriesgará jamás a confiar sus pensamientos al discurso, y menos aún a fijarlos en una forma tan inflexible como es la palabra escrita».[95]

Escuchamos lo mismo, casi con idénticas palabras, cuando se llega a la última fase de este desarrollo. Nietzsche, que por cierto no tiene nada de platónico, escribe lo siguiente a su amigo Overbeck: «Mi filosofía […] ya no puede comunicarse, al menos no de forma impresa»,[96] y en *Más allá del bien y del mal*: «No amamos ya bastante nuestro conocimiento tan pronto como lo comunicamos».[97] Y Heidegger escribe, no sobre Nietzsche sino sobre sí mismo: «El límite interno de todo pensamiento […] consiste en que el pensador mismo no puede nunca decir lo que le es más propio […] porque la palabra decible recibe su determinación desde lo indecible».[98] A esto pueden añadirse algunas observaciones de Wittgenstein, cuyas investigaciones filosóficas se centran en lo indecible con un implacable esfuerzo por *decir* lo «que debe *ser* es el caso»: «Los resultados de la filosofía son el descubrimiento […] de los *chichones* que el entendimiento se ha hecho al chocar contra los límites del lenguaje». Estos chichones son lo que hemos llamado aquí «falacias metafísicas»; son lo que «nos hace reconocer el valor de ese descubrimiento». O bien, «los problemas filosóficos surgen cuando el lenguaje hace fiesta» (*wenn die Sprache feiert*). La frase alemana es equívoca: puede significar «tomarse vacaciones», es decir, que el lenguaje deja de trabajar, o bien «celebrar», y entonces indica lo opuesto. O también: «La filosofía es una lucha contra el embrujo de nuestro entendimiento por medio de nuestro lenguaje».[99] El problema reside en que esta lucha sólo puede librarse con el lenguaje.

Retornemos a Platón, puesto que es él, por lo que sé, el único filósofo de renombre que ha dejado algo más que observaciones ocasionales sobre este asunto. En la *Carta VII* dirige los ataques no contra el habla sino contra la escritura. Se repiten aquí, aunque con mayor brevedad, las objeciones lanzadas contra la escritura en el *Fedro*. En primer lugar se encuentra el hecho de que la escritura «producirá olvido en las almas»; apoyándose en la

palabra escrita, las personas «descuidarán la memoria». En segundo lugar, está el «silencio altivo» de la palabra escrita, que no puede ni justificarse ni contestar a las preguntas. En tercer lugar, las palabras, al no poder elegir a quién dirigirse, pueden caer en malas manos, y «ruedan por doquier»; maltratadas y vituperadas, son incapaces de defenderse; lo mejor que cabe decir de ellas es que se trata de un «entretenimiento» baladí que atesora «recuerdos para cuando llegue la edad del olvido», o una «diversión [a la que uno se entrega] como otros se hartan de comer y beber y de todo cuanto con esto se hermana».[100] Pero en la *Carta VII* Platón va más allá: no menciona sus *agrapha dogmata*, que conocemos gracias a una observación de Aristóteles,[101] sino que de manera implícita también reniega de sus enseñanzas no escritas cuando afirma explícitamente que «no se pueden reducir estas cuestiones a expresión como sucede con otras ramas del saber».

Es cierto que esto se distancia bastante de lo que leemos en los diálogos platónicos (aunque no hay motivos para considerar la *Carta VII* como espuria). Así, en el *Político*, a propósito de la «similitud» entre lo visible y lo invisible, se lee lo siguiente:

> Algunas realidades, por su propia naturaleza, comportan símiles sensibles fáciles de comprender, que pueden exhibirse sin mayor dificultad cuando se quiere dar, a quien la pida, una explicación sobre alguna de ellas, sin ninguna complicación ni argumento; pero de las realidades más altas y valiosas, en cambio, no hay imagen alguna nítidamente adaptada a los hombres; en tales casos, entonces, si se quiere contentar al alma de quien pregunta, no hay posibilidad de señalar algo sensible que corresponda a tal realidad y que bastaría para complacerla. En consecuencia, es imprescindible ejercitarse para poder dar y recibir razón de cada cosa. Pues las realidades incorpóreas, que son las más bellas e importantes, pueden mostrarse con claridad sólo valiéndose del discurso [*logos*] y por ningún otro medio.[102]

En el *Fedro*,[103] Platón compara la palabra escrita con la hablada, tal como se utiliza en el «arte de discutir las cosas con seriedad» (*technē dialektikē*), «el discurso lleno de vida y de alma que tiene el que sabe y del que el escrito se podría decir justamente que es reflejo». Se alaba el arte del discurso vivo porque sabe cómo elegir a sus oyentes; no es estéril (*akarpoi*) sino portador de una simiente de la que surgen otros *logoi*, palabras y argumentos, en los distintos oyentes para que la semilla pueda convertirse en inmortal. Pero si al pensar se persigue este diálogo con uno mismo es como si «estuviéramos escribiendo palabras en nuestras almas»; en tales casos «nuestra alma se parece a un libro», pero a un libro que ya no contiene palabras.[104] Cuando se piensa interviene otro artesano después del escribano: un «pintor» que traza en las almas las imágenes de lo escrito. Esto ocurre «cuando uno, tras separar de la visión o de alguna otra sensación lo entonces opinado y dicho, *ve* de algún modo en sí mismo las imágenes de lo opinado y dicho».[105]

En la *Carta VII* Platón nos explica brevemente cómo puede darse esa doble transformación, cómo es posible que se pueda *hablar de* la percepción sensible *y* cómo esta conversación (*dialegesthai*) se transforma de inmediato en una imagen visible sólo para el alma. Tenemos nombres para lo que vemos, por ejemplo, contamos con la palabra «círculo» para referirnos a algo redondo; este nombre se expresa en el discurso (*logos*) mediante frases «compuestas de nombres y predicados», y decimos que el círculo es «lo equidistante por todas partes desde los extremos al centro». Estas frases permiten trazar círculos, figuras (*eidōlon*) «que se dibujan y se borran, que se trazan en giro y se destruyen», procesos que por supuesto no afectan *al* círculo mismo, pues es algo distinto de todos estos círculos. El conocimiento y el espíritu (*nous*) captan el círculo esencial, es decir, aquello que todos los círculos tienen en común, algo que «reside no en las palabras ni en las figuras de los cuerpos, sino en las almas», por lo que resulta evidente que es algo «distinto del círculo real», percibido primero en la naturaleza por los ojos del cuerpo, y distinto también de los círculos trazados a partir de una explicación verbal. Este círculo que reside en el alma es captado por el espíritu (*nous*), que «es el que más se aproxima por afinidad y semejanza». Y esta intuición interior puede recibir por sí misma el nombre de verdad.[106]

A la verdad basada en la evidencia, elaborada sobre el principio de las cosas captadas por nuestra visión corporal, se puede llegar mediante la guía (*diagōgē*) de las palabras en el *dialegesthai,* la cadena de pensamiento discursiva entre el discípulo y el maestro, que puede ser hablado o en silencio, «a fuerza de ir de lo uno a lo otro» preguntando «por lo verdadero y lo falso». Pero el resultado, puesto que se supone que es una intuición y no una conclusión, aparecerá de repente tras un largo período de preguntas y respuestas: cuando «brota la luz sobre la comprensión de cada objeto y la inteligencia (*phronēsis*)».[107] Esta misma verdad se encuentra más allá de las palabras; los nombres desde los que se pone en marcha el proceso del pensamiento ya no son fiables —«nada impide que las cosas que ahora llamamos redondas sean llamadas rectas y las rectas, redondas»—[108] y las palabras, el razonado intercambio del discurso que se esfuerza por explicar, son «débiles»; no ofrecen más que «una pequeña ayuda» para que «de repente, cual si brotara de una centella, se haga la luz en el alma y se alimente por sí misma».[109]

He citado estas pocas páginas de la *Carta VII* con bastante detalle porque aportan un enfoque único de una posible incompatibilidad entre la intuición —la metáfora directriz de la verdad filosófica— y el lenguaje —el medio donde se manifiesta el pensamiento—. La primera siempre se nos presenta con una multiplicidad simultánea, mientras que el segundo se manifiesta necesariamente en una secuencia de palabras y frases. Que el lenguaje no es más que un mero instrumento al servicio de la intuición era algo evidente ya para Platón, y como tal se mantuvo a lo largo de la historia de la filosofía. Así, incluso Kant afirma: *Worauf alles Denken als Mittel abzweckt, [ist] die Anschauung* («La intuición es aquello a que apunta todo pensamiento en cuanto medio»).[110] Y según Heidegger: «El *dialegesthai* posee en sí mismo una tendencia hacia un *noein*, una visión. […] Carece de los medios propios del *theōrein*. […] Éste es el significado básico de la dialéctica platónica, que se orienta hacia una visión, un desvelamiento, que prepara la intuición original mediante los discursos. […] El *logos* permanece unido a la visión; si el lenguaje se separa de la evidencia dada en la intuición, entonces degenera en una cháchara que impide la visión. El *legein* está enraizado en el ver, *horan*».[111]

La interpretación de Heidegger encuentra confirmación en un pasaje del *Filebo*[112] de Platón, donde el diálogo interior de uno consigo mismo se menciona una vez más, pero ahora en su nivel más elemental. Un hombre ve un objeto a lo lejos y, *puesto que está solo*, se pregunta *a sí mismo*: «¿Qué es lo que aparece allí?». Y contesta a su propia pregunta: «Es un hombre». Si «hubiera alguien junto a él, desarrollando en voz alta lo que se decía a sí mismo, lo articularía para su acompañante y lo que antes llamábamos opinión se habría convertido en discurso. […] Pero si está solo cuando se hace a sí mismo esas reflexiones, sigue caminando conservándolas en sí». La verdad es aquí la evidencia visual, y el habla, como el pensamiento, es auténtica en la medida en que procede de tal evidencia, se apropia de ella al traducirla en palabras; cuando el discurso se separa de la evidencia visual, por ejemplo, cuando se repiten opiniones o pensamientos ajenos, entonces se reviste de la misma falta de autenticidad que, según Platón, caracteriza a la imagen si se compara con el original.

Entre las peculiaridades más destacadas de nuestros sentidos figura el hecho de que no pueden traducirse entre ellos —un sonido no puede verse, una imagen no puede oírse, etc. —, si bien los une el sentido común, que por ello es el más importante de todos. He mencionado a Tomás de Aquino respecto de este tema: «[…] una sola potencia [que] se extiende a todos los objetos de los cinco sentidos».[113] El lenguaje, al corresponderse con o derivar del sentido común, da a un objeto su nombre familiar; tal familiaridad no sólo es el factor decisivo para la comunicación intersubjetiva —el mismo objeto lo perciben distintas personas y es familiar a todas ellas— sino que también permite identificar un dato que se manifiesta de manera totalmente diferente a cada uno de los cinco sentidos: duro o blando al tacto, dulce o amargo al gusto, luminoso u oscuro a la vista, con distintos tonos al oído.

Ninguna de estas sensaciones puede describirse de forma adecuada con palabras. Nuestros sentidos cognitivos, la vista y el oído, guardan más afinidad con las palabras que los sentidos inferiores (olfato, gusto y tacto). Algo huele *como* una rosa, sabe *como* un puré de guisantes, tiene el tacto *como* de terciopelo, pero no se puede ir más allá. «Una rosa es una rosa es una rosa.»[*]

Todo esto no es más que otra forma de decir que la verdad es inefable por definición según la tradición metafísica que la concibe como metáfora visual. Sabemos gracias a la tradición hebrea qué ocurre con la verdad cuando la metáfora directriz no es la vista sino el oído (en muchos aspectos más parecido al pensar que la vista, dada su habilidad para seguir las secuencias). El Dios hebreo puede ser oído, pero no visto, y así la verdad deviene invisible: «No grabarás imagen alguna ni nada similar de algo que está arriba en el cielo o abajo en la tierra». *La invisibilidad de la verdad en la religión hebrea es tan axiomática como su inefabilidad en la filosofía griega*, de la que extrajo sus axiomas toda la filosofía posterior. Y mientras que la verdad exige obediencia al relacionarse con el oído, cuando se trata de la vista se basa en la poderosa evidencia que obliga a admitir la identidad de un objeto en el instante en que está ante nuestros ojos. La metafísica, la «ciencia extraordinaria» que «se ocupa de lo que es, en tanto que algo que es» (*epistēmē hē theōrei to on hē on*),[114] pudo descubrir una verdad que «se impone a los hombres por la fuerza de la necesidad» (*hyp' autēs tēs alētheias anagkazomenoi*)[115] porque se basa en la misma resistencia a la contradicción que conocemos tan bien de las experiencias visuales. Ningún discurso, sea dialéctico en sentido socrático-platónico, sea lógico y emplee reglas establecidas para alcanzar conclusiones a partir de premisas válidas, o retórico-persuasivo, podrá igualar nunca la simple, incuestionable e incuestionada certeza de la evidencia visible. «¿Qué puede ser lo que aparece allí? Es un hombre.» Ésta es la perfecta *adecuatio rei et intellectus*,[116] «la conformidad del conocimiento con su objeto», que incluso para Kant seguía siendo la definición de la verdad. Con todo, Kant, era consciente de que para alcanzar esta definición de verdad «no puede exigirse ningún criterio general […], puesto que tal criterio es en sí mismo contradictorio»;[117] la verdad como autoevidencia no necesita criterio alguno; *es* el criterio, el juez último, de lo que vendrá a continuación. Cuando Heidegger discute el concepto de verdad tradicional en *El ser y el tiempo*, lo ejemplifica de la siguiente manera: «Supongamos que alguien profiere, vuelto de espaldas a la pared, la proposición verdadera: "El cuadro colgado de la pared está torcido". Esta proposición se comprueba volviéndose el que la profiera y percibiendo el cuadro que cuelga torcido en la pared».[118]

Las dificultades que la «ciencia extraordinaria» de la metafísica ha ido generando desde su inicio podrían resumirse en la tensión lógica entre *theōria* y *logos*, entre ver y razonar con palabras, ya sea bajo la forma de la «dialéctica» (*dia-legesthai*), o bien bajo la del «silogismo» (*syl-logizesthai*), es decir, según se elija abordar las cosas mediante palabras, especialmente las opiniones, o agruparlas en un discurso cuyo contenido de verdad dependa de una premisa elemental captada por la intuición, por el *nous*, que no está sujeto a error porque es *meta logou*, sucesivo a las palabras.[119] Si la filosofía es la madre de las ciencias, entonces es la ciencia de los orígenes y principios científicos, de los *archai*; y estos *archai*, que llegaron a ser el objeto de la metafísica aristotélica, no pueden deducirse; se presentan al espíritu en una intuición inmediata.

Lo que convirtió a la vista en la metáfora directriz de la filosofía —y, junto con la vista, hizo de la intuición el ideal de la verdad— no fue sólo la «nobleza» del más cognitivo de nuestros sentidos, sino la antigua idea de que la búsqueda de significado emprendida por el filósofo era idéntica a la del conocimiento que llevaba a cabo el científico. Merece la pena recordar aquí el extraño giro que, en el primer capítulo de la *Metafísica*, dio Aristóteles a la proposición platónica según la cual el *thaumazein*, la admiración, es el origen de la filosofía. Pero la identificación entre verdad y significado se hizo mucho antes. El conocimiento se adquiere buscando lo que se suele llamar «verdad», y su forma más elevada, la forma

superior de la verdad cognitiva, es, ciertamente, la intuición. Todo el conocimiento se inicia con el análisis de las apariencias tal y como se presentan a nuestros sentidos, y si el investigador desea ir más allá y encontrar las causas de los efectos visibles, su objetivo será poner de manifiesto aquello que puede ocultarse bajo la superficie. Esto sirve también para los instrumentos mecánicos más complejos, diseñados para captar aquello que no puede verse a simple vista. En último término, la confirmación de una teoría científica se lleva a cabo mediante la evidencia de los sentidos, como en el caso del ejemplo simplista que tomé de Heidegger. Aquí no entra en juego la tensión entre visión y lenguaje a la que me refería antes; en este plano, como en el ejemplo citado, el lenguaje transmite la visión de forma bastante satisfactoria (sería distinto si hubiera tenido que expresarse en palabras el contenido del cuadro, y no sólo su posición en la pared). El mismo hecho de que las palabras reales puedan sustituirse por símbolos matemáticos, que reflejan incluso mejor los fenómenos subyacentes forzados a aparecer mediante instrumentos que, por así decirlo, van en contra de su misma naturaleza, demuestra la gran eficacia de las metáforas visuales para manifestar aquello que no precisa del lenguaje como medio.

El pensamiento, al contrario que las actividades cognitivas que pueden servirse de él como instrumento, necesita el lenguaje, y no sólo para hacerse audible y expresarse; lo necesita para ponerse en marcha. Y puesto que el lenguaje se articula en una sucesión de frases, el final del pensamiento nunca puede ser una intuición; ni puede verse confirmado por cualquier autoevidencia obtenida en la contemplación silenciosa. Si el pensamiento, guiado por la vieja metáfora de la visión y malinterpretándose a sí mismo y a su función, espera alcanzar «la verdad» de su actividad, entonces se trataría de una verdad que no sólo es inefable por definición. Bergson, el último filósofo que creyó firmemente en la «intuición», describió con exactitud qué les ocurre a los pensadores de tal tendencia: «Es asombroso que los filósofos vean tan a menudo cómo se les escapa el objeto que pretenden abrazar, como niños que quisieran, cerrando la mano, asir el humo».[120] Y la razón de este «fracaso» estriba en que nada expresado con palabras podrá alcanzar jamás la inmovilidad de un objeto de mera contemplación. El significado, lo que puede decirse y discutirse, es resbaladizo si se compara con un objeto contemplativo; si el filósofo quiere *verlo* y *atraparlo*, se «le escapa».[121]

El uso de la metáfora de la visión ha disminuido en la filosofía desde Bergson, algo que no resulta extraño pues el énfasis y el interés se han desplazado totalmente desde la contemplación hacia el lenguaje, del *nous* al *logos*. Con este desplazamiento, el criterio de la verdad ha pasado de ser el acuerdo del conocimiento con su objeto —la *adecuatio rei et intellectus*, entendida en analogía con la que se establece entre la visión y el objeto visto— a la mera *forma* del pensamiento, cuya regla básica es el principio de no-contradicción, de la consistencia consigo mismo, esto es, lo que Kant consideraba todavía como una «condición negativa de toda verdad». «Pero ni su autoridad ni su aplicabilidad van más allá de un criterio *suficiente* de verdad.»[122] Para Heidegger y Walter Benjamin, dos de los escasos filósofos modernos que todavía dependen, aunque de manera precaria y dubitativa, de los presupuestos tradicionales de la metafísica, no ha desaparecido del todo la vieja metáfora de la visión, si bien, por decirlo así, se ha encogido: en Benjamin la verdad «pasa de puntillas» (*huscht vorüber*); en Heidegger, el momento de iluminación se entiende como un «relámpago» (*Blitz*) y se reemplaza de inmediato por una metáfora totalmente distinta, *das Geläut der Stille*, el «son del silencio». Respecto de la tradición, esta metáfora es lo más cercano a la iluminación alcanzada mediante la contemplación silenciosa. Pues aunque ahora la metáfora como fin y culminación del proceso pensante se vincula al sentido del oído, no tiene nada que ver con la escucha de una secuencia articulada de sonidos, como cuando se escucha una melodía, sino que se corresponde, una vez más, con un inmóvil estado mental de pura receptividad. Y puesto que el pensamiento, el diálogo silencioso de uno consigo mismo, es pura actividad del espíritu unida a una total inmovilidad corporal

—«nunca hago más que cuando nada hago» (Catón)—, las dificultades creadas por las metáforas del sentido auditivo serían tantas como las de la metáfora visual. (Bergson, todavía firmemente anclado en la metáfora de la intuición como ideal de verdad, habla del «carácter esencialmente activo, diría que casi violento, de la intuición metafísica», sin ser consciente de la contradicción entre la actividad y la quietud de la contemplación, por no hablar de las actividades violentas).[123] Y Aristóteles se refiere a la «actividad o *energeia* filosófica» como «la actividad perfecta y libre, que [por esta misma razón] alberga en sí misma el más dulce de los deleites» (*Alla mēn hē ge teleia energeia kai akōlytos en heautē echei to chairein, hōste an eiē hē theōrētikē energeia pasōn hēdistē*).[124]

En otras palabras, el problema principal parece ser que, para el pensamiento mismo —cuyo lenguaje es metafórico y cuyo entramado conceptual depende por completo del don de la metáfora que salva el abismo entre lo visible y lo invisible, el mundo de las apariencias y el yo pensante—, no existe ninguna metáfora que pueda iluminar de manera adecuada esta actividad especial del espíritu, en la que algo invisible dentro de nosotros trata con los invisibles del mundo. Todas las metáforas procedentes de los sentidos generan dificultades, por la sencilla razón de que los sentidos son esencialmente cognitivos y, en consecuencia, se entienden como actividades, poseen un fin externo a ellos mismos; no son *energeia*, un fin en sí mismo, sino instrumentos que permiten conocer y tratar con el mundo.

El pensamiento está fuera del orden porque la búsqueda del significado no produce un resultado último que sobreviva a la actividad, que tenga sentido una vez que la actividad haya llegado a su fin. En otras palabras, el deleite al que se refiere Aristóteles, aunque resulta manifiesto para el yo pensante, es inefable por definición. La única metáfora posible que puede concebirse para la vida del espíritu es la sensación de estar vivo. *Sin el soplo de vida, el cuerpo humano es un cadáver; sin el pensamiento, el espíritu humano está muerto*. Ésta es la metáfora que Aristóteles trató de formular en el conocido capítulo séptimo del libro lambda de la *Metafísica*: «La actividad del entendimiento [*energeia* que posee su fin en sí misma] es vida».[125] Su ley propia, que sólo un dios puede tolerar eternamente y que sólo está presente en el hombre cuando es similar a los dioses, consiste en «un movimiento incesante que es circular»,[126] el único movimiento que jamás alcanza su fin o produce un resultado final. Esta extraña idea de que el verdadero proceso del pensamiento, esto es, el *noēsis noēsōs*, se mueve en círculos —la más gloriosa justificación filosófica del argumento circular— curiosamente nunca ha preocupado a los filósofos o a los exegetas de Aristóteles, en parte quizá debido a las frecuentes traducciones erróneas de *nous* y *theōria* como «conocimiento» que siempre alcanza un fin y produce un resultado final.[127] Si el pensamiento fuera una empresa cognitiva debería seguir un movimiento rectilíneo, que parte de la búsqueda de su objeto y concluye con la cognición del mismo. El movimiento circular aristotélico, junto con la metáfora de la vida, sugiere una búsqueda de significado que acompaña la vida del hombre, en tanto que ser pensante, y acaba sólo con la muerte. El movimiento circular es una metáfora derivada del ciclo vital que, aunque va desde el nacimiento hasta la muerte, también se mueve en círculos mientras el hombre tiene vida. Esta simple experiencia del yo pensante se ha revelado tan chocante como para que otros pensadores retomasen la idea del movimiento circular, aunque entre en clara contradicción con los presupuestos tradicionales de la verdad como resultado del pensar, con el hecho de que exista algo similar al «conocimiento especulativo» de Hegel.[128] Nos encontramos que Hegel dice, sin mencionar a Aristóteles: «La filosofía constituye un círculo. […] [Es] una consecuencia que no cuelga en el aire, no es algo que comienza inmediatamente, sino que ella *se redondea a sí misma*» (cursivas de Arendt).[129] Y encontramos lo mismo al final de «¿Qué es metafísica?», de Heidegger, donde define «la pregunta fundamental de la metafísica» de la siguiente manera: «¿Por qué hay ente y no más bien nada?», en cierto modo, la primera pregunta del pensamiento, pero al mismo tiempo la idea que hace «que vuelva a vibrar siempre de nuevo».[130]

Estas metáforas se corresponden con un modo de pensamiento especulativo, no cognitivo, y permanecen fieles a las experiencias fundamentales del yo pensante, ya que no tienen que ver con la capacidad cognoscitiva; sin embargo, continúan siendo singularmente vacías, y el mismo Aristóteles no las utiliza en ninguna otra parte, excepto cuando afirma que estar vivo es *energein*, es decir, ser activo por uno mismo.[131] Además, la metáfora evita dar una respuesta a la inevitable pregunta «¿Por qué pensamos?», ya que tampoco hay respuesta a la cuestión «¿Por qué vivimos?».

En las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein (escritas después de que se hubiera convencido de la inconsistencia de su primer intento, el *Tractatus*, por comprender el lenguaje y, por lo tanto, el pensamiento como «figura de la realidad» —«La proposición es una figura de la realidad. La proposición es un modelo de la realidad tal como nos la pensamos»—),[132] hay un interesante juego de pensamiento que puede contribuir a ejemplificar esta dificultad. Wittgenstein pregunta: «¿Para qué piensa el hombre? […] Así pues, ¿el hombre piensa porque el pensar ha dado buenos resultados? ¿Porque piensa que es ventajoso pensar?». Esto sería como preguntar: «¿Educa a sus hijos porque eso ha dado buenos resultados?». Con todo, debe admitir que «*a veces* uno piensa porque eso ha dado buenos resultados», subrayando con las palabras en cursiva que esto sólo ocurre «a veces». Entonces, «¿cómo podría averiguarse *por qué* piensa el hombre?». A lo que responde: «Con frecuencia, sólo reprimiendo la pregunta de "por qué" nos daremos cuenta de los *hechos* importantes; los cuales luego conducen, en nuestras investigaciones, a una respuesta».[133] Es por ello que de manera intencional eliminaré la cuestión de «¿*Por qué* pensamos?» para abordar la pregunta «¿*Qué* nos hace pensar?».

Capítulo III

¿QUÉ NOS HACE PENSAR?

14. Los postulados prefilosóficos de la filosofía griega

La pregunta «¿Qué nos hace pensar?» no interroga por causas o intenciones. Al asumir la necesidad humana de pensar, parte del supuesto de que la actividad pensante se encuentra entre aquellas *energeiai* que, como tocar la flauta, tienen su fin en sí mismas y no dejan ningún producto acabado que sea tangible en el mundo. No podemos datar el momento en que empezó a sentirse esta necesidad, pero el mismo hecho de que exista el lenguaje, junto con todo lo que sabemos de los tiempos prehistóricos y de las mitologías transmitidas por autores anónimos, nos conceden cierto derecho a suponer que esta necesidad es contemporánea a la aparición del hombre sobre la tierra. Sin embargo, sí podemos fechar el nacimiento de la metafísica y de la filosofía, y nombrar las respuestas dadas a nuestra pregunta a lo largo de los diferentes períodos históricos. Una parte de la respuesta griega se basa en la convicción, propia de todos los pensadores helenos, de que la filosofía permite a los mortales morar cerca de lo inmortal y adquirir así o alimentarse «de la inmortalidad en tanto es posible a la naturaleza humana participar».[1] Durante el poco tiempo que pueden consagrarse a la actividad filosófica se transforman en criaturas divinas, en «dioses mortales», como dice Cicerón. (En este sentido, la antigua etimología derivó repetidamente la palabra clave, *theōrein*, e incluso *theatron*, de *theos*.)[2] El problema de la respuesta griega reside en que es incompatible con la propia palabra «filosofía», amor o deseo de sabiduría, que no cabe adscribir a los dioses; en palabras de Platón, «ninguno de los dioses ama la sabiduría ni desea ser sabio, porque ya lo es».[3]

En primer lugar quisiera abordar la extraña noción de *athanatizein* —inmortalizar—, cuya influencia sobre el objeto legítimo de nuestra metafísica tradicional a duras penas puede sobrestimarse. En un capítulo anterior interpreté, como se recordará, la parábola de Pitágoras desde la perspectiva del juicio, descubierta como facultad independiente sólo a finales de la edad moderna, cuando Kant escribió la *Crítica del juicio*, siguiendo el interés del siglo XVIII por el fenómeno del gusto y el papel que desempeñaba en la estética, así como en la interacción social. Desde un punto de vista histórico esto era bastante insuficiente. La noción pitagórica del espectador ha tenido una importancia distinta y más amplia en el nacimiento de la filosofía occidental. La noción griega de lo divino se encuentra relacionada de manera muy estrecha con el aspecto principal de la parábola, el primado del *theōrein*, de la contemplación sobre la acción. Según la religión homérica, los dioses no eran trascendentes, no habitaban en un más allá infinito, sino en «el cielo broncíneo […], su firme y eterna morada».[4] Hombres y dioses se parecían, ambos eran de una misma clase (*hen andrōn, hen theōn genos*) y obtenían la vida de una madre común; los dioses griegos, como dice Heródoto,[5] tenían la misma *physis* que los humanos; pero, a pesar de la idéntica *anthrōpophysis*, poseían, claro está, ciertas características superiores: a diferencia de los mortales, no perecían y disfrutaban de una «vida fácil». Libres de las necesidades de la vida mortal podían dedicarse a ser espectadores y contemplar desde lo alto del Olimpo los asuntos humanos, algo que para ellos no era más que un espectáculo de entretenimiento. La pasión de los dioses olímpicos por el carácter espectacular del mundo —tan distinta de la idea que tenían otras gentes de las ocupaciones divinas: crear y dictar leyes, fundar y gobernar ciudades— era una predisposición que compartían con sus hermanos terrenales menos afortunados.

Que la pasión por ver, previa (como ya hemos destacado) a la sed de conocimiento, incluso en la gramática de la lengua griega, fue la actitud básica de los griegos frente al mundo, me parece tan evidente que no necesita documentarse. Todo lo que aparecía —la naturaleza y el orden armónico del *cosmos*, las cosas llegadas a ser por sí mismas y aquellas a las que la mano humana había «llevado a ser» (*agein eis tēn ousian*)[6] (la definición platónica de fabricación [*to poiein*]), así como aquello que producía la virtud humana (*aretē*) en el ámbito de los asuntos humanos—, todo esto estaba allí en primer lugar para ser contemplado y admirado. Lo que llevaba a los hombres a una posición de mera contemplación era el *kalon*, la pura belleza de las apariencias, de forma que «la idea superior del bien» residía en lo más luminoso del ser (*tou ontos phanotaton*),[7] y la virtud humana, el *kalon k'agathon*, no se juzgaba como una cualidad innata o una intención del actor, ni por las consecuencias de sus actos, sino sólo por la actuación, por cómo *aparecían durante* la acción; la virtud era lo que nosotros llamaríamos «virtuosismo». Como en las artes, las gestas humanas debían «brillar por sus propios méritos», por utilizar una expresión de Maquiavelo.[8] Se suponía que todo lo existente era, sobre todo, un espectáculo apropiado para los dioses en el que por supuesto los hombres, los parientes pobres de los moradores del Olimpo, deseaban tener su parte.

De este modo, Aristóteles atribuyó a los griegos la facultad del *logos*, el discurso razonado, para distinguirlos de los bárbaros, pero reconoció, el deseo de ver era común a todos los hombres. Es en este sentido que los habitantes de la caverna platónica, sin pronunciar una palabra, se contentan con ver los *eidōla* sobre la pared que tienen ante sí, sin poder siquiera girarse hacia los demás y comunicarse, atados como están a sus asientos por el cuello y las piernas. La multitud comparte la pasión divina por ver. La cualidad del espectador pitagórico, el hecho de estar situado al margen de los asuntos humanos, era algo divino. Cuantas menos horas necesitaba uno para cuidar de su cuerpo, más tiempo tenía para dedicarse a tal ocupación divina, acercándose de este modo mucho más al estilo de vida de los dioses. Asimismo, dado que los hombres y los dioses eran de la misma naturaleza, incluso parecía que la inmortalidad divina no estaba fuera del alcance humano; al margen de ser una constante fuente de envidias, el nombre glorioso, la preciada recompensa para las «grandes acciones y palabras» (Homero), confiere ya una inmortalidad potencial, aunque en verdad se trate de un pobre sustituto. Conceder tal recompensa al actor estaba, una vez más, en manos del espectador. Antes de que los filósofos se ocuparan de lo que siempre es invisible y de lo que no sólo es inmortal sino que es verdaderamente eterno, *agenēthon*, sin un final, pero también sin un principio, esto es, sin un nacimiento —los dioses griegos, como sabemos por la *Teogonía* de Hesíodo, eran inmortales pero habían tenido un nacimiento—, los poetas e historiadores ya se habían interesado por lo que aparecía y, con el paso del tiempo, desaparecía de la visibilidad del mundo. Por eso, aquello que implicaba la idea de estar fuera del ámbito de los asuntos humanos antes del nacimiento de la filosofía se esclarece si se examina, de manera breve, la concepción griega de la función poética y el lugar que ocupaba el aedo.

En una referencia a un poema perdido de Píndaro se describe un banquete de bodas de Zeus. Durante el transcurso del festejo, Zeus pregunta a los dioses reunidos allí si echan algo de menos en su feliz condición; a lo que ellos le suplican que cree nuevos seres divinos que sepan cómo embellecer sus grandes obras «con palabras y música». Esos nuevos seres divinos que Píndaro tenía en su mente eran los poetas[9] y los aedos que ayudaban a los hombres a conseguir la inmortalidad, pues «la palabra a las gestas sobrevive» y «corre, pregonado eternamente, el poema bien hecho».[10] Los aedos, como Homero, «exaltan las hazañas [...] en versos mágicos [...] para hacer el deleite de las generaciones venideras».[11] No sólo relataban sino que también ponían las cosas en sus justos términos (*orthōsas*): el gran Ayante se suicida abrumado por la vergüenza, pero Homero lo supo entender y «esparció su

prestigio entre todos los hombres». Se establece de este modo una distinción entre lo hecho y lo pensado, y a este objeto del pensamiento sólo puede acceder el «espectador», aquel que no actúa.

Esta idea del aedo procede directamente de Homero. Los versos más importantes son los del momento en que Ulises llega a la corte de los feacios y, por orden del rey, es entretenido por el aedo, quien canta una historia de la propia vida de Ulises, aquella de su riña con Aquiles; Ulises, al oírla, se cubre el rostro y rompe a llorar, aunque nunca había llorado antes, ni cuando sucedió lo que ahora está oyendo. Sólo al escuchar la historia llega a ser plenamente consciente de su significado. Y el propio Homero dice: «El aedo canta para los hombres *y* los dioses aquello que la Musa, Mnemosine, que vela por la memoria, le ha inspirado. La Musa otorgó al aedo un mal y una gracia; le privó de la vista y le dio dulce voz».[*]

Píndaro, en el perdido poema a Zeus, tuvo que haber subrayado tanto el aspecto subjetivo como el objetivo de estas primeras experiencias del pensamiento: si se priva a los hombres y al mundo de elogios, su belleza pasa desapercibida. Dado que los hombres aparecen en el mundo de las apariencias, necesitan espectadores, y aquellos que acuden como espectadores a la fiesta de la vida tienen numerosos pensamientos de admiración que se expresan en palabras. Sin espectadores, el mundo sería imperfecto; el participante, absorto como está en cosas concretas y apremiado por actividades urgentes, es incapaz de ver cómo las cosas del mundo y los acontecimientos particulares de la esfera de los asuntos humanos se adaptan y producen una armonía que, en sí misma, no se da a la percepción sensible, y este invisible en lo visible permanecería desconocido para siempre si no hubiera un espectador que lo cuidase, lo admirase, ordenase las historias y las pusiese en palabras.

Para decir todo esto con un lenguaje conceptual: el significado de lo que realmente acontece y aparece mientras está ocurriendo se revela cuando ha desaparecido; el recuerdo, gracias al cual hacemos presente al espíritu lo que realmente está ausente y pasado, revela el significado en forma de una historia. Quien hace la revelación es ajeno a las apariencias; es ciego, está protegido frente a lo visible para poder «ver» lo invisible. Y lo que ve con sus ojos ciegos y pone en palabras es la historia, *no* el hecho mismo *ni* al que actúa, por mucho que la fama de éste llegue hasta el alto cielo. De aquí surge entonces la pregunta típicamente griega: ¿quién se convierte en inmortal, el que actúa o el poeta? O bien: ¿quién depende de quién? ¿El que actúa del poeta que le proporciona la fama? ¿El poeta de aquel que actúa, porque éste antes debe realizar hazañas que merezcan ser recordadas? Sólo es necesario leer el discurso fúnebre de Pericles, recogido por Tucídides, para aprender que la cuestión permaneció abierta y que la respuesta dependía de quien contestara: el hombre de acción o el espectador. Pericles, en cualquier caso, hombre de Estado y amigo de filósofos, sostenía que la grandeza de Atenas, la ciudad que se había convertido en un «ejemplo para Grecia» (del mismo modo que Homero había sido el maestro de todos los griegos), no tendría por tal razón «ninguna necesidad ni de un Homero [...] ni de ningún poeta» para hacerla inmortal, pues los atenienses, con el único poder de su audacia, habían dejado «monumentos eternos» tras de sí sobre la tierra y el mar.[12]

El rasgo distintivo de la filosofía griega reside en haber roto por completo con esta apreciación de Pericles sobre la forma de vida superior y más divina para los mortales. Citemos a uno de sus coetáneos, Anaxágoras, que también fue amigo suyo: cuando se le preguntó por qué era preferible la existencia a la nada —pregunta ésta que, por cierto, parece haber preocupado a todo el pueblo griego y no sólo a los filósofos y poetas—, él respondió: «Por contemplar el cielo y el orden del universo». Y Aristóteles es del mismo parecer: «Uno debe filosofar o abandonar la vida e irse lejos de aquí».[13]

Pericles y los filósofos compartieron la apreciación general griega de que todos los mortales debían aspirar a la inmortalidad, y esto era posible debido a la afinidad entre dioses y hombres. El hombre es un dios[14] si se compara con otros seres vivos; es una suerte

de «dios mortal» (*quasi mortalem deum*, por citar de nuevo la sentencia de Cicerón),[15] cuya ocupación principal es, por lo tanto, una actividad que pueda remediar su mortalidad y hacerle así más similar a los dioses, sus parientes más cercanos. La alternativa a esto es descender hasta el nivel de la vida animal. «Los mejores prefieren a todo una cosa, el honor sempiterno a lo mortal. Los más se hartan como animales.»[16] La cuestión reside aquí en que, en la Grecia prefilosófica, se tenía por axioma que el único estímulo digno del hombre *qua* hombre era la persecución de la inmortalidad: la gran hazaña no es bella y digna de elogio porque sea útil a la patria o al pueblo sino porque consigue «dejar para siempre una fama inmortal».[17] Como Diotima señala a Sócrates: «¿Crees tú que Alcestis hubiera muerto por Admeto o que Aquiles hubiera seguido en su muerte a Patroclo […] si no hubieran creído que iba a quedar de ellos el recuerdo inmortal que ahora tenemos por su virtud (*aretē*)?[18] Y, según el *Banquete* de Platón, las diferentes clases de amor están unidas en última instancia por la búsqueda de la inmortalidad de todas las cosas mortales.

Desconozco quién fue el primer griego que se percató de la enorme imperfección de la tan alabada y envidiada inmortalidad de los dioses: no conocían la muerte (*athanatoi*, aquellos que eran para siempre *aien eontes*), pero no eran eternos. «Como la *Teogonía* nos expone con detalle, todos ellos nacieron: su duración vital tuvo un comienzo temporal. Fueron los filósofos quienes introdujeron un *archē* absoluto o Principio que en sí mismo carece de comienzo, una fuente permanente e increada de generación. El iniciador fue, sin duda, Anaximandro,[19] pero el efecto se aprecia con más claridad en el poema de Parménides.[20] Allí el ser *existe para siempre*, en sentido amplio; es increado (*agenēton*) e imperecedero (*anōlethron*). Sin los límites del nacimiento y la muerte, la duración de *lo que es* reemplaza y trasciende la supervivencia sin fin propia de los dioses olímpicos».[21] En otras palabras, el *Ser*, sin nacimiento ni muerte, reemplazó para los filósofos a la mera inmortalidad de los dioses olímpicos; el Ser devino la verdadera divinidad filosófica porque, de acuerdo con las conocidas palabras de Heráclito, «ninguno de los dioses ni de los hombres lo ha hecho, sino que existió siempre, existe y existirá en tanto fuego siempre-vivo, que se enciende con medida y se apaga con medida».[22] No se podía confiar en la inmortalidad de los dioses; aquello que había llegado a ser, también podía dejar de ser —¿acaso los dioses preolímpicos no morían y desaparecían?—, y precisamente esta imperfección de la idea de eternidad divina (creo que mucho más que su frecuente conducta inmoral) les hizo tan vulnerables a los fieros ataques de Platón. La religión homérica nunca fue un credo que pudiera ser reemplazado por otro; los «dioses del Olimpo fueron abatidos por la filosofía».[23] Que la nueva e imperecedera divinidad —denominada todavía *cosmos* por Heráclito en el fragmento que acabamos de citar (no el mundo o el universo, sino su orden y armonía)— haya recibido desde Parménides el nombre de «Ser» parece deberse, como sugiere Charles Kahn, a las connotaciones de *duración* que este término tenía desde el principio. Es cierto, pero no es de ningún modo algo habitual, que «el aspecto de duración, al ser inseparable de su raíz, influye en cualquier uso del verbo, incluyendo cualquier empleo filosófico».[24]

Si el Ser reemplazó a los dioses del Olimpo, entonces la filosofía sustituyó a la religión. Filosofar se convirtió en la única «vía» de piedad posible, y el rasgo más novedoso de este nuevo dios consistía en que era Uno. Que este Uno era de hecho un dios, y por tanto radicalmente diferente de lo que entendemos por «ser», resulta evidente al ver que Aristóteles denominó «Teología» a su «Filosofía Primera», entendiendo por tal no una teoría sobre los dioses, sino lo que mucho más tarde —en el siglo XVIII— se llamó «Ontología».

La gran ventaja de la nueva disciplina era que el hombre, al conquistar su parte de inmortalidad, ya no necesitaba contar con los caminos inciertos de la posteridad. Podía convertirla en real mientras viviese sin requerir la ayuda de otros hombres o de los poetas, quienes, en los primeros tiempos, podían hacer que perdurase su nombre para siempre confiriéndole fama. El camino hacia la nueva inmortalidad consistía en situar la propia

morada con las cosas eternas, y la nueva facultad que permitía esto se llamó *nous* o espíritu. El término procede de Homero, para el cual *noos* abarca todas las actividades mentales, y designa la mentalidad concreta de una persona. El *nous* es lo que corresponde al Ser, y cuando Parménides apunta *to gar auto noein estin te kai einai*[25] («el pensar [*noein*, la actividad del *nous*] y el ser son una y la misma cosa»), lo que ya está señalando de manera implícita es aquello que Platón y Aristóteles dijeron explícitamente: que hay algo en el hombre que se corresponde exactamente con lo divino porque le permite habitar, por así decirlo, en sus inmediaciones. Este carácter divino es lo que permite que Pensar y Ser sean lo mismo. El hombre se asimila a lo divino gracias al *nous* y a la retirada mental de las cosas perecederas; y tal asimilación se entiende de forma en cierto modo literal. Así como el Ser es el dios, el *nous* es, según Aristóteles (que cita a Hermótimo o a Anaxágoras), «el dios en nosotros», y «cada vida mortal posee una parte de un dios».[26] El *nous*, «como todos los sabios concuerdan», decía Platón, «es el rey de cielo y tierra»;[27] por lo tanto, se halla por encima del universo, al igual que el Ser es superior en rango a todo lo demás. Así pues, al filósofo, que ha decidido arriesgarse en el viaje más allá «de las puertas del Día y de la Noche» (Parménides), más allá del mundo de los mortales, «le es posible hacerse amigo de los dioses y llegar a ser, si algún otro hombre puede serlo, inmortal también».[28] En dos palabras, dedicarse a lo que Aristóteles denominó *theōrētikē energeia*, idéntica a la actividad divina (*hē tou theou energeia*), significa «inmortalizar» (*athanatizein*), dedicarse a una actividad que en sí misma nos inmortaliza «en la medida de lo posible, y hacer todo esfuerzo para vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros».[29]

Para nosotros tiene cierta importancia observar que no existe la parte inmortal y divina del hombre a menos que se actualice y se centre en el exterior divino; en otras palabras, el *objeto* de nuestros pensamientos procura la inmortalidad al pensamiento mismo. El objeto es invariablemente lo imperecedero, lo que fue, es y será, de modo que no puede ser distinto de lo que es, ni puede *no* ser. Este objeto eterno es, en primer lugar, «las revoluciones del universo», que podemos seguir mentalmente, de lo que se deriva «que no somos una planta terrestre, sino celeste», criaturas que tienen su «afinidad» con el cielo, no con la tierra.[30] Tras esta convicción podemos detectar de manera sencilla el asombro original, filosófico en sí mismo. Esta admiración lleva al científico a preocuparse por «disipar la ignorancia» e hizo decir a Einstein: «El misterio eterno del mundo (esto es, el universo) reside en su inteligibilidad». De ahí que el «desarrollo» posterior de las teorías que buscan adecuarse a la inteligibilidad del universo «es en cierto sentido una continua huida del "asombro"».[31] Podría decirse que el Dios de los científicos creó al hombre a su imagen y semejanza, y lo puso en el mundo con un único mandamiento: a partir de ahora, trata de descubrir por ti mismo cómo se hizo todo esto y cómo funciona.

En cualquier caso, para los griegos la filosofía era la «consecución de la inmortalidad»,[32] y como tal procedía en dos etapas. Primero se encontraba la actividad del *nous*, que consistía en contemplar lo eterno y que era en sí misma *aneu logou*, sin palabras; a ésta le seguía el intento de traducir la visión en palabras. Aristóteles denominó dicho intento *alētheuein*, que no sólo significa decir las cosas tal como son en realidad, sin ocultar nada, sino que también se emplea sólo con proposiciones sobre cosas que existen por siempre y necesariamente, y que no pueden ser de otra forma. El hombre *qua* hombre, como diferente de las otras especies animales, es un compuesto de *nous* y *logos*: «Su esencia se ordena conforme al *nous* y al *logos*» (*Ho anthrōpos kai kata logon kai kata noun tetaktai autou hē ousia*).[33] De los dos, sólo el *nous* le permite participar en lo eterno y lo divino, mientras que el *logos*, destinado a «decir lo que es», *legein ta eonta* (Heródoto), es el atributo específico y exclusivamente humano que se aplica también al mero «pensamiento mortal», a las opiniones o *dogmata*, a lo que ocurre en el ámbito de los asuntos humanos, a lo que simplemente «parece», pero no *es*.

A diferencia del *nous*, el *logos* no es divino, y la conversión en lenguaje de la visión filosófica —*alētheuein*, en sentido filosófico estricto— provocó notables dificultades; el criterio del discurso filosófico es la *homoiōsis* (por oposición a *doxa* u opinión), «hacer una analogía», o poner en palabras con la mayor fidelidad la visión obtenida por el *nous*, en sí misma carente de discurso y que ve «en forma directa, sin mediación de proceso alguno de razonamiento discursivo».[34] El criterio para la facultad de la visión no es la «verdad», como sugiere el verbo *alēthuein*, derivado del homérico *alēthes* (verdadero), donde sólo se utiliza para los *verba dicendi* en el sentido de: dime sin esconderte (*lanthanai*) en ti, es decir, no me engañes —como si la función común del lenguaje, implícita aquí en el *alpha privativum*, fuera precisamente engañar—. La verdad sigue siendo el criterio discursivo, aunque ahora, cuando debe adecuarse a la visión del *nous* y, por así decirlo, regularse a partir de ella, cambia de carácter. El criterio para la visión radica sólo en la inmortalidad del objeto visto; el espíritu puede participar en él directamente, pero «si un hombre se abona al deseo y a la ambición y se aplica con intensidad a todo eso [...] se vuelve lo más mortal posible, sin quedarse corto en ello, puesto que esto es lo que ha cultivado». Pero «si se aplica al aprendizaje y a los pensamientos verdaderos y ejercita especialmente este aspecto en él, es de toda necesidad que piense lo mortal y lo divino y, si realmente entra en contacto con la verdad, que lo logre, en tanto es posible a la naturaleza humana participar de la inmortalidad».[35]

Suele admitirse que la filosofía, considerada desde Aristóteles el ámbito donde se interroga sobre las cosas que van tras lo físico y lo trascienden (*tōn meta ta physika*, «sobre lo que viene después de la física»), es de origen griego. Y al ser tal su origen se impuso a sí misma la meta inicial de los griegos, la inmortalidad, que incluso lingüísticamente parecía la aspiración más propia de los hombres que se concebían a sí mismos como *mortales*, *thnētoi* o *brotoi*, para quienes, según Aristóteles, la muerte era «el mayor de los males», y que tenían como estirpe, como parientes consanguíneos, a aquellos «que extraían su soplo de una misma madre», a los dioses inmortales. La filosofía no hizo nada por cambiar esta meta; sólo se limitó a proponer otra forma de alcanzarla. En resumen, esta meta desapareció con la decadencia y caída del pueblo griego y desapareció por completo de la filosofía con la llegada del cristianismo, con sus «buenas nuevas», anunciando a las personas que eran inmortales, que, en contra de lo sostenido por las anteriores creencias paganas, el mundo tenía un fin, pero que sus cuerpos resucitarían tras la muerte. El último rostro de la búsqueda griega de la eternidad se encuentra en el *nunc stans*, en el «estar ahora», de la contemplación mística medieval. La fórmula resulta sorprendente y, como veremos un poco más adelante, de hecho se corresponde con una experiencia muy propia del yo pensante.

Con todo, al mismo tiempo que desaparecía el poderoso estímulo para filosofar, los temas de la metafísica siguieron siendo los mismos y continuaron prejuzgando a lo largo de los siglos las cosas que merecían pensarse y las que no. Aquello que era algo evidente para Platón —que «el conocimiento puro tiene como objeto aquellas cosas que siempre son conforme a lo mismo, del mismo modo y sin mezcla, o en las que más emparentadas están con ellas»—[36] se mantiene con distintas variaciones como el supuesto fundamental de la filosofía hasta las últimas etapas de la edad moderna. Por definición se excluía todo lo referente a los asuntos humanos, porque eran contingentes: siempre podían ser de un modo diferente a como eran. Así, incluso cuando Hegel convirtió a la propia historia en el objeto de su investigación, bajo el influjo de la Revolución francesa —que, según él, había realizado principios eternos como la libertad y la justicia—, pudo hacerlo partiendo del supuesto de que no sólo las revoluciones celestes y los puros objetos de pensamiento, como los números y similares, eran lo único que se regía por las férreas leyes de la necesidad, sino que también el curso de los asuntos humanos sobre la tierra obedecía a leyes similares, las leyes

de la encarnación del Espíritu Absoluto. A partir de ese momento el objetivo de la filosofía ya no fue la inmortalidad, sino la necesidad: «La consideración filosófica no tiene otro designio que eliminar lo contingente».[37]

Los temas metafísicos originalmente divinos, lo eterno y lo ineludible, sobrevivieron a la necesidad de «inmortalizar» gracias al esfuerzo del espíritu por «permanecer» y mantenerse ante lo divino, un esfuerzo que devino ocioso con la aparición del cristianismo, momento en el que la fe sustituyó al pensamiento como portadora de inmortalidad. Y, aunque de otra manera, el papel del espectador se mantuvo como el estilo de vida esencialmente filosófico y privilegiado.

En los tiempos anteriores al cristianismo esta noción continuó siendo válida para las escuelas filosóficas de la Antigüedad tardía, cuando la vida en el mundo dejó de considerarse una bendición y el dedicarse a los asuntos humanos ya no se veía como una distracción frente a actividades más divinas, sino que pasó a percibirse como peligrosa y aburrida en sí misma. Mantenerse al margen de las cuestiones políticas significaba ocupar una posición ajena al tumulto y las miserias de lo humano y sus inevitables cambios. Los espectadores romanos ya no se situaron en las filas superiores del teatro desde donde podían contemplar como los dioses los juegos del mundo que se desarrollaban abajo; en ese momento su lugar era la seguridad de la costa o del puerto desde donde podían admirar, sin riesgo alguno, las embestidas salvajes e imprevisibles del mar embravecido. Tales son las palabras de Lucrecio cuando alaba las ventajas de la simple condición de espectador: «Es grato, cuando sobre el vasto mar los vientos revuelven las olas, contemplar desde tierra el penoso trabajo de otro; no porque ver a uno sufrir nos dé placer y contento, sino porque es dulce considerar de qué males te eximes».[38] Aquí, por supuesto, ha desparecido por completo la relevancia filosófica de la condición de espectador; una pérdida que acompañó a tantos conceptos griegos cuando cayeron en manos de los romanos. No sólo se disipó el privilegio que tenía el espectador para juzgar, como lo encontramos en Kant, y el contraste básico entre pensar y actuar, sino que también se perdió la intuición, aún más básica, de que todo lo que aparece está ahí para ser visto, que el propio concepto de apariencia requiere un espectador, de tal modo que ver y contemplar son actividades del más alto rango.

Fue Voltaire quien supo extraer las conclusiones de la proposición de Lucrecio. Para el pensador francés, el deseo de mirar no es nada más que vulgar curiosidad: atrae a la gente al espectáculo de un barco naufragando; les impulsa a trepar a los árboles, a contemplar la masacre de una batalla o a presenciar ejecuciones públicas. Y, según Voltaire, el hombre comparte esta pasión con los monos y los perros jóvenes. En otras palabras, si Lucrecio está en lo cierto y la pasión humana por contemplar espectáculos sólo se debe a su sentido de la seguridad, entonces el puro deseo de ver no puede adscribirse más que a un primitivo impulso irracional que hace peligrar nuestra propia existencia. Lucrecio dirige sus palabras al filósofo, quien no precisa ver el naufragio para ser prevenido al confiar su seguridad a un mar embravecido.

Por desgracia, es bajo esta forma más bien superficial como nuestra tradición ha transmitido la distancia beneficiosa y «noble» entre el espectador y su objeto, siempre y cuando no tengamos en cuenta el rango superior de la contemplación en la filosofía medieval cuyas connotaciones son del todo distintas. Resulta curioso percatarse con que frecuencia Lucrecio es la fuente implícita o explícita de todo esto. Así, Herder escribe sobre la Revolución francesa: «Podemos asistir a la Revolución francesa como mirando desde lo alto de una orilla firme un naufragio en extranjero mar abierto, a menos que nuestro genio maligno, incluso sin quererlo, nos precipite al mar». Y Goethe, al ser preguntado tras la batalla de Jena por sus temores, respondía con la misma imagen: «No tengo nada de que quejarme. Es un poco como el hombre que observa desde una sólida roca hacia el enfurecido mar: no puede socorrer a los náufragos, pero tampoco puede alcanzarle el oleaje. Según un escritor antiguo debería ser incluso una sensación agradable».[39]

A medida que llegamos a la época moderna, cuanto más nos acercamos a nuestros días, menos resta —no en los libros de texto, sino en la experiencia real— de los postulados prefilosóficos que engendraron la ciencia «reverencial» (McKeon) denominada «metafísica».

15. La respuesta de Platón y sus repercusiones

En la filosofía griega existe una respuesta a nuestra pregunta sobre qué nos hace pensar, una respuesta que no tiene nada que ver con esos postulados prefilosóficos que devinieron centrales para la historia de la metafísica y que, desde hace tiempo, probablemente han perdido su razón de ser. La respuesta se encuentra en la frase platónica que he citado antes, a saber, que el origen de la filosofía es la admiración, algo que a mi entender sigue siendo válido. Esta admiración no se relaciona con la búsqueda de la inmortalidad; incluso en la famosa interpretación que hace Aristóteles de ella como *aporein* (estar perplejo debido a la ignorancia, que puede disiparse con el conocimiento), no se menciona el *athanatizein*, la actividad inmortalizadora que conocemos por la *Ética nicomáquea*[40] y que, en verdad, es totalmente platónica. La observación de Platón sobre la admiración aparece de forma bastante abrupta (y, por lo que sé, no se repite en su obra) durante una discusión sobre la relatividad de las percepciones sensibles. Al hablar de algo que está «fuera del orden», y, en cierto sentido este mismo pasaje también lo está, como suele ocurrir en Platón, donde las frases más elocuentes pueden aislarse y entresacarse fácilmente del contexto, sobre todo cuando, después de abordar dilemas lógicos, y de otro tipo, propios de su siglo, de los que puede afirmarse con razón que reflejan su época, el autor de pronto deja de ocuparse de ellos. En este fragmento, Teeteto acaba de decir que él se «admira» —en el sentido ordinario de «estar intrigado»—; a lo que Sócrates le hace el siguiente cumplido: «Ésta es la condición natural del filósofo», y no regresa más al objeto de la discusión. El pasaje es breve: «Es muy característico del filósofo el estado de tu alma (*phatos*), eso que llamamos admiración (*thaumazein*). Éste y no otro, efectivamente, es el origen (*archē*) de la filosofía. El que dijo [esto es, Hesíodo] que Iris [el arco iris, mensajera de los dioses] era hija de Taumante [el Asombro] parece que no trazó erróneamente su genealogía».[41] A primera vista, el texto sólo parece decir que la filosofía, tal y como la concebía la escuela jónica, era hija de la astronomía; nace de la admiración ante los milagros celestes. Así como el arco iris al conectar el cielo con la tierra lleva su mensaje a los hombres, del mismo modo el pensamiento o la filosofía, al responder con admiración a la hija del Asombro, vincula la tierra al cielo.

Si se analizan con más detalle, estas pocas palabras dicen mucho más. El término «Iris», arco iris, vuelve a encontrarse en el *Crátilo*,[42] donde Platón lo deriva «del verbo *decir (eírein)*, pues era mensajera», mientras que el vocablo para «admiración» (*thaumazein*), que él despoja del sentido ordinario con que lo había empleado en el *Teeteto* al ofrecer su genealogía, aparece con cierta regularidad en Homero y procede de uno de los múltiples verbos griegos para «ver», en el sentido de «contemplar» (*theasthai*), la misma raíz que ya encontramos en *theatai*, los espectadores de Pitágoras. En Homero, esta contemplación repleta de admiración se reserva por lo general para los hombres a los que se les aparece un dios; se emplea también como adjetivo para referirse a aquellos dignos de un «¡Oh, tú el admirable!», es decir, aquellos que merecen el asombro admirativo que suele reservarse a las divinidades, al hombre semejante a los dioses. Además, los dioses que se aparecían a los hombres tenían esta peculiaridad: adoptaban un aspecto humano familiar y sólo les reconocían como divinidades aquellos a los que se acercaban. La admiración que aparece como respuesta, pues, no es algo que los hombres puedan provocar por sí mismos; la admiración es un *pathos*, algo que se padece, no algo que se hace. En Homero es el dios quien actúa, cuya aparición deben soportar los hombres y de quien no pueden escapar.

En otras palabras, lo que pone en marcha la sorpresa humana es algo familiar pero normalmente invisible, algo que los hombres se ven forzados a *admirar*. El asombro que pone en marcha el pensamiento no es la confusión, la sorpresa o la perplejidad; es un asombro *admirativo*. Aquello que nos maravilla se confirma y afirma mediante la admiración que irrumpe en palabras, el don de Iris, el arco iris, la mensajera celeste. Entonces el lenguaje adopta la forma de alabanza, de glorificación, pero no de una aparición particularmente sorprendente o de la suma de las cosas del mundo, sino del orden armónico que hay tras ellas, un orden invisible en sí mismo del que el mundo de las apariencias nos ofrece un destello. «Las apariencias son una visión de las cosas oscuras» (*opsis gar tōn adēlōn ta phainomena*), en palabras de Anaxágoras.[43] La filosofía se inicia con la toma de conciencia de este orden armónico invisible del *cosmos*, que se manifiesta entre las cosas visibles familiares, como si éstas se hubieran hecho transparentes. El filósofo se maravilla ante la «armonía invisible», que, según Heráclito, es «superior a la visible» (*harmoniē aphanēs phanerēs kreittōn*).[44] Otro término antiguo para referirse a lo invisible entre las apariencias es *physis*, naturaleza, que para los griegos comprendía todas las cosas que no habían sido producidas por los hombres ni creadas por un hacedor divino, sino que habían llegado a ser por sí mismas. Heráclito dijo de esta *physis* que «le place ocultarse»,[45] o sea, estar tras las apariencias.

He recurrido a Heráclito como vía explicativa porque Platón no especifica a qué se dirige su asombro admirativo. Tampoco nos dice cómo esta admiración original se transforma en el diálogo del pensamiento. Heráclito por lo menos sugiere el significado del *logos* en el siguiente contexto: Apolo, dice, «el Señor, cuyo oráculo está en Delfos» y, podemos añadir, el dios de los poetas, «no dice ni oculta, sino indica por medio de signos» (*oute legei oute kryptei alla sēmainei*),[46] esto es, sugiere algo de manera ambigua para que sea comprendido sólo por quienes pueden entender las meras alusiones (el dios *winkt*, en la traducción de Heidegger). Todavía resulta mucho más sugerente el siguiente fragmento: «Malos testigos son para los hombres los ojos y los oídos cuando se tienen almas bárbaras»;[47] o sea, si no poseen *logos*, que para los griegos no era sólo el lenguaje, sino también el don de la argumentación razonada que les distinguía de los bárbaros. En resumen, la admiración llevó a pensar en palabras; la experiencia de asombro ante lo invisible que se manifiesta en las apariencias pasó al lenguaje, que además de apropiarse de ella es lo bastante fuerte para disipar los errores e ilusiones a los que están sometidos nuestros órganos de lo visible, los ojos y el oído, a menos que el pensamiento acuda en su ayuda.

En todo esto debería quedar claro que la admiración del filósofo no surge nunca de algo concreto, sino que siempre la suscita el todo, que, al contrario que la suma de entidades, nunca se manifiesta. La armonía a la que se refiere Heráclito nace de la sonoridad conjunta de los opuestos, un efecto que no puede ser propiedad de un sonido concreto. En cierta forma, tal armonía está separada (*kechōrismenon*) de los sonidos que la producen, al igual que el *sophon*, que «quiere y no quiere ser llamado con el nombre de Zeus»,[48] es «distinto de todas las cosas».[49] En palabras de la parábola pitagórica, sería la belleza del juego del mundo, el significado y la cualidad significante de todas las cosas concretas actuando juntas. Como tal, sólo se manifiesta al que observa, en cuyo espíritu están unidas de manera invisible las secuencias e instancias particulares.

Desde Parménides, la palabra clave para designar ese todo invisible e imperceptible, implícitamente manifiesto en lo que aparece, ha sido «Ser», supuestamente el término más vacío y general, el menos significativo de nuestro vocabulario. Miles de años después de su primer descubrimiento en la filosofía griega se describió, con gran precisión, qué le ocurre a un hombre que de repente se vuelve para tomar conciencia de la realidad omnipresente del

Ser en el mundo de las apariencias. El pasaje es relativamente moderno y, en consecuencia, insiste más en las emociones personales y subjetivas que cualquier texto griego, algo que le hace ser más persuasivo para oídos más entrenados en la psicología. Escribía Coleridge:

> ¿Has elevado alguna vez tu espíritu hasta considerar la existencia, en y por sí misma, como el mero hecho de existir? ¿Te has dicho alguna vez a ti mismo, meditándolo, «¡esto es!», indiferente en tal momento a lo que se encuentra ante ti, ya sea un hombre, una flor o un grano de arena, en dos palabras, sin referencia a éste o aquel modo de existencia? Si en verdad has llegado a alcanzar este estado de ánimo, habrás sentido la presencia de un misterio que paralizaría tu espíritu con temor y sorpresa. Las mismas palabras «¡No hay nada!», o «¡Hubo un tiempo en que no había nada!» son una contradicción en sí. Hay algo en nuestro interior que rechaza tal proposición con el brillo y la fuerza de una luz que niega la evidencia en nombre de su propia eternidad.
>
> No ser es, entonces, imposible; ser, incomprensible. Si has dominado esta intuición de existencia absoluta, habrás aprendido igualmente que fue precisamente ésta, y no otra, la que desde el inicio de los tiempos se apoderó de los espíritus más nobles, los elegidos entre los hombres, con una suerte de horror sacro. Ésta fue la que, por vez primera, les hizo presentir dentro de sí mismos algo inefablemente superior a su propia naturaleza individual.[50]

La admiración platónica, el asombro inicial que pone en marcha al filósofo, la revivió en nuestro tiempo Heidegger cuando, en 1929, concluía una conferencia titulada «¿Qué es metafísica?» con las palabras ya citadas de «¿Por qué hay ente y no más bien nada?», y a esto lo denominó «la pregunta fundamental de la metafísica».[51]

Esta cuestión, expresión moderna de la perplejidad filosófica, ya había sido planteada con anterioridad. Se encuentra en los *Principes de la nature et de la grâce*, de Leibniz: *Pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien?* [«¿Por qué hay algo más bien que nada?»], pues *le rien est plus simple et plus facile que quelque chose* [«la nada es más simple y más fácil que algo»];[52] este algo debe tener una causa suficiente para su existencia, y ésta, a su vez, debe haber sido causada por alguna otra cosa. Siguiendo este razonamiento se llega a la *causa sui*, a algo que es su propia causa, de modo que la respuesta de Leibniz alcanza la causa última, llamada «Dios», una respuesta que ya encontramos en el «motor inmóvil» aristotélico: el dios de los filósofos. Kant dio el golpe de gracia a ese dios, y en sus palabras sobre el tema podemos reconocer con toda claridad lo que Platón sólo intuyó: la «incondicionada necesidad» (y carente de causa), nuestro pensamiento causa-efecto, «que nos hace falta de modo tan indispensable como último apoyo de todas las cosas constituye el verdadero abismo para la razón humana. […] No podemos evitar ni soportar el pensamiento de que un ser que nos representamos como el supremo entre todos los posibles se diga a sí mismo en cierto modo: "Existo de eternidad a eternidad; nada hay fuera de mí, excepto lo que es algo por voluntad mía, *pero ¿de dónde procedo yo*?". Aquí no encontramos suelo firme, la *mayor perfección*, así como la *más pequeña*, flota en el aire sin apoyo alguno frente a la razón especulativa, a la que nada cuesta hacer desaparecer, sin el menor obstáculo, tanto una como otra».[53] Lo que nos llama la atención como algo específicamente moderno es que en la revisión de la antigua idea de Parménides según la cual nada es inconcebible, impensable, el acento se ha desplazado, por así decirlo, de la nada al Ser; Kant no apunta en ninguna parte que *no exista* el abismo de la nada por el hecho de ser inconcebible, y aunque podía haber dicho que las antinomias de la razón, al despertarle del sueño dogmático, lo hubieran hecho pensar, en ningún lugar escribe que lo haya hecho la experiencia de este abismo —la otra cara de la admiración platónica.

Schelling citó con entusiasmo las palabras de Kant —con toda probabilidad lo hizo de este pasaje y no de las casuales observaciones de Leibniz— al reiterar la «cuestión última» de todo pensamiento: ¿por qué hay algo en vez de nada?[54] La calificó como «la cuestión más desesperante».[55] Esta referencia a la desesperación pura que nace del mismo pensamiento se encuentra en los últimos escritos de Schelling, algo que resulta muy significativo porque la misma idea ya le había preocupado durante su juventud, cuando todavía creía que para abolir la nada bastaba con un «afirmación absoluta», que denominó «la esencia de nuestra alma». Gracias a ella, «reconocemos que el no-ser siempre es imposible», que no es ni

cognoscible ni inteligible. Para el joven Schelling, la cuestión última —¿Por qué no hay nada? ¿Por qué hay algo?—, planteada por el intelecto afectado de vértigo al borde del abismo, se esfuma para siempre al comprender que «el *Ser* es necesario, es decir [convertido en tal] por la afirmación absoluta del Ser en el conocimiento».[56]

Todo esto no sugeriría más que un simple retorno a la postura de Parménides si Schelling no hubiera sentido que sólo «el *postulado* absoluto de la idea de Dios» podría garantizar tal afirmación, que a su entender es «la negación absoluta de la nada»: «Tan cierto es que la razón siempre niega la nada, y que la nada es nada, como que la razón afirma el Todo y que Dios es eterno». Por eso, la única «respuesta completamente válida a la pregunta ¿*Por qué hay algo en vez de nada*? no es el "algo", sino el Todo o *Dios*».[57] La razón, sin recurrir a la idea de Dios, según «su naturaleza», puede «postular un Ser que es eterno», pero luego, al confrontarse con este pensamiento planteado por su propia naturaleza, se encuentra como «sacudida por un rayo (*quasi attonita*), paralizada, incapaz de moverse».[58] Ninguna mensajera similar a Iris, portadora de los dones de la palabra, la argumentación racional y la respuesta razonable, acompaña a la conmoción filosófica. La afirmación del Ser, que se corresponde con el elemento admirativo del asombro platónico, necesita creer en un Dios-Creador para salvar a la razón humana de su silenciosa y aturdida mirada al vacío de la nada.

En *La náusea* de Sartre, con mucho la más importante de sus obras filosóficas, podemos rastrear qué ocurre con la «cuestión última» del pensamiento, una vez que se ha rechazado esta fe y se ha dejado a la razón humana completamente a solas con sus propias capacidades. Mientras contempla la raíz de un castaño, el héroe de la novela se ve sorprendido de repente por «lo que quería decir "existir" […]; de ordinario la existencia se oculta. Está ahí, alrededor de nosotros, en nosotros, ella es *nosotros*, no es posible decir dos palabras sin hablar de ella y, finalmente, queda intocada». Pero ahora, «la existencia se descubrió de improvisto. Había perdido su apariencia inofensiva de categoría abstracta; era la materia misma de las cosas. […] O más bien, la raíz, las verjas del jardín, el césped ralo, todo se había desvanecido; la diversidad de las cosas, su individualidad sólo eran una apariencia, un barniz». La reacción del personaje de Sartre no es la admiración, ni siquiera el asombro, sino la náusea ante la opacidad de la existencia misma, ante el desnudo estar-ahí de lo dado que ningún pensamiento ha logrado alcanzar, ni mucho menos, iluminar y hacer transparente: «Ni siquiera podía uno preguntarse de dónde salía aquello, todo aquello, ni cómo era que existía un mundo más bien que nada». Ahora que se ha eliminado toda admiración, el escándalo del Ser era que la nada «no tenía sentido». «No había habido nada *antes* de él. Nada […] Eso era lo que me irritaba: claro que no había *ninguna razón* para que existiera esa larva resbaladiza. *Pero no era posible* que no existiera. Era impensable: para imaginar la nada era menester encontrarse allí en pleno mundo, con los ojos bien abiertos, y viviente. […] Sentí, fastidiado, que no contaba con ningún medio para comprender. Ningún medio. Sin embargo, estaba allí, a la espera, semejante a una mirada». Es este estar-ahí, totalmente carente de significado, lo que hace gritar al personaje: «¡Qué porquería, qué porquería! […] pero ella resistía, y había tanto, toneladas y toneladas de existencia, indefinidamente».[59]

En este tránsito progresivo del Ser a la nada, debido a la pérdida de la admiración y a la voluntad de afirmar en el pensamiento, y no a la pérdida del asombro o la perplejidad, sería muy tentador buscar el fin de la filosofía, al menos de aquella filosofía cuyo comienzo había fijado Platón. Sin lugar a dudas, es bastante fácil comprender esta vuelta desde la admiración hasta la negación, no porque la susciten acontecimientos tangibles o pensamientos, sino porque, como ya observó Kant, la razón especulativa en sí «no percibe pérdida alguna» ni gana nada al volverse hacia el otro lado. De este modo, la idea de que pensar significa decir «sí» y confirmar el carácter factual de la existencia misma también se encuentra, con numerosas variaciones, a lo largo de la historia de la filosofía en la edad

moderna. La encontramos en la «aquiescencia» de Spinoza en el proceso donde todo lo existente oscila, donde el «pez gordo» siempre se come al pequeño. Aparece en los escritos precríticos de Kant cuando aconseja al metafísico que primero debería preguntarse: «¿Es posible que exista la nada?», algo que le llevaría a concluir que «si ninguna existencia está dada, tampoco hay nada en que pensar», un pensamiento que, a su vez, lleva a «un concepto de ser absolutamente necesario»[60] —conclusión que difícilmente hubiera reconocido durante el período crítico. Tiene mayor interés una observación anterior sobre el vivir «en el mejor de los mundos posibles»: allí repite el viejo pensamiento reconfortante de que «el todo es lo óptimo, y cualquier cosa es buena por mor del todo», pero no parece estar del todo satisfecho con este antiguo *topos* de la metafísica porque a continuación apunta: *Ich rufe allem Geschöpfe zu [...]: Heil uns, wir sind!* —«Grito a todas las criaturas […] ¡Felices nosotros, existimos!».[61]

Esta afirmación, o más bien la necesidad de reconciliar pensamiento y realidad, constituye una de las constantes de la obra hegeliana. Guía al *amor fati* de Nietzsche y su concepción del «eterno retorno»: «Esa fórmula suprema de afirmación a que se puede llegar en absoluto»,[62] precisamente porque al mismo tiempo es la «carga más pesada».

> ¿Qué dirías si [...] un demonio [...] te dijera: «Esta vida, tal como la vives ahora [...] deberás vivirla [...] innumerables veces más; y no habrá nada nuevo en ella, sino que habrán de volver a ti cada dolor y cada placer, cada pensamiento y cada gemido [...] todo en el mismo orden e idéntica sucesión. [...] Al eterno reloj de arena de la existencia se le da la vuelta una y otra vez, y a ti con él, ¡grano de polvo del polvo!».
>
> ¿No te tirarías al suelo rechinando los dientes [...] y maldiciendo al demonio que así te hablara? ¿O vivirías un formidable instante en el que serías capaz de responder: «Tú eres un dios; nunca había oído cosas más divinas»? [...] ¿De cuánta benevolencia hacia ti y hacia la vida habrías de dar muestra para *no desear ya nada más* que confirmar y sancionar esto de una forma definitiva y eterna?[63]

El interés de estos pasajes es que la concepción que tiene Nietzsche del eterno retorno no es una «idea» en el sentido kantiano de regular nuestras especulaciones ni, evidentemente, algo parecido a una «teoría», una recaída, por así decirlo, en el antiguo concepto del tiempo y su movimiento cíclico. Se trata de un mero pensamiento o, más bien, de un experimento de pensamiento, y su agudeza reside en la íntima conexión que vincula el pensamiento del Ser con el pensamiento de la nada. Aquí la necesidad de confirmación no nace de una admiración griega por la armonía invisible y la belleza que sirven de fundamento a la infinita diversidad de seres, sino del simple hecho de que nadie puede pensar el Ser sin pensar al mismo tiempo la nada, o pensar el significado sin tener en mente la futilidad, la vanidad, el sinsentido.

La salida a esta perplejidad parece apuntarse en el viejo argumento de que, sin una confirmación original del Ser, no habría nada en lo que pensar, ni nadie para hacerlo; en otras palabras, la misma actividad del pensamiento, sea del tipo que sea, presupone ya la existencia. Pero tales soluciones meramente lógicas son siempre traicioneras; nadie que se adhiera con firmeza a la idea de que «la verdad no existe» se convencerá si se le señala que esta proposición se niega a sí misma. Para esta perplejidad se encuentra una solución existencial, metalógica, en Heidegger, quien, como vimos, puso de manifiesto algo similar al viejo asombro platónico al reiterar la cuestión de «¿Por qué hay ente y no más bien nada?». Según Heidegger, *denken* (pensar) y *danken* (agradecer) son esencialmente lo mismo, derivan de la misma raíz etimológica. Esto se encuentra más cerca del asombro admirativo platónico que cualquiera de las respuestas analizadas. Su dificultad no estriba en la derivación etimológica ni en la falta de una demostración argumentada. Se trata todavía de la vieja dificultad de Platón, de la que éste parece haber sido plenamente consciente y que se expone en el *Parménides*.

El asombro admirativo concebido como el punto de arranque de la filosofía no deja espacio para la existencia factual de la carencia de armonía, la fealdad y, finalmente, el mal. Ningún diálogo platónico trata de la existencia del mal, y sólo en el *Parménides* muestra

preocupación el filósofo griego por las consecuencias que la innegable existencia de las cosas odiosas y de las malas obras puede tener para su doctrina de las ideas. Si todo lo que aparece participa de una Idea, visible sólo para los ojos del espíritu, y deriva de esta Forma cualquier realidad que pueda poseer en la caverna de los asuntos humanos —el mundo de la percepción sensible ordinaria—, entonces todo lo que aparece, y no sólo las cosas admirables, debe su cualidad de apariencia a tal entidad suprasensible para explicar su presencia en este mundo. Así pues, pregunta Parménides, ¿qué ocurre con «cualquier otra cosa de lo más despreciable y sin ninguna importancia», como «el pelo, el barro o la basura», que nunca han suscitado admiración? Platón, hablando por boca de Sócrates, no recurre a la posterior justificación habitual del mal y de la fealdad como partes necesarias del todo, que sólo desde la limitada perspectiva del hombre aparecen como feas y malas. En vez de esto, Sócrates responde que sería en extremo absurdo poner las ideas en relación con tales cosas —«[…] en estos casos, las cosas son simplemente aquello que vemos»— y sugiere que es mejor alejarse de ellas «por temor a perderme, cayendo en una necedad sin fondo». (Parménides, sin embargo, un hombre anciano en el diálogo, señala: «Claro que aún eres joven, Sócrates, […] y todavía no te ha atrapado la filosofía, tal como lo hará más adelante, según creo yo, cuando ya no desprecies ninguna de estas cosas. Ahora, en razón de tu juventud, aún prestas demasiada atención a las opiniones de los hombres».[64] Pero no se resuelve la dificultad y Platón nunca retomó la cuestión.) Aquí no nos interesa la doctrina de las ideas, o tal vez sólo hasta el punto de que pudiéramos demostrar que la doctrina de las ideas se le ocurrió a Platón debido a las cosas bellas, y que jamás la hubiera tenido en cuenta si no le rodeasen más que «cosas despreciables y sin ninguna importancia».

Hay, por supuesto, una diferencia decisiva entre Platón y Parménides a la hora de abordar los asuntos divinos, y los intentos, en apariencia menos ambiciosos, de Solón y Sócrates por definir las «medidas inapreciables» que determinan y vinculan los asuntos humanos. El alcance de esta diferencia para la historia de la filosofía, como distinta de la historia del pensamiento, es considerable. Lo que nos importa para nuestro análisis es que en ambos casos el pensamiento se ocupa de cosas invisibles que, sin embargo, están indicadas por apariencias (el cielo estrellado sobre nosotros, o los hechos y los destinos humanos); invisibles que están presentes en el mundo visible de un modo muy parecido al de los dioses homéricos, los cuales sólo eran visibles para aquellos a los que ellos se acercaban.

16. La respuesta de los romanos

En mi intento por aislar y examinar una de las fuentes básicas del pensamiento no-cognitivo insistí en los elementos de admiración, confirmación y afirmación, que de manera tan vigorosa se manifiestan en el pensamiento filosófico y prefilosófico griego y que pueden rastrearse a lo largo de los siglos, no tanto como una influencia, sino como una experiencia de primera mano repetida varias veces. No estoy del todo segura de que lo descrito hasta el momento vaya en contra de las experiencias actuales del pensamiento, pero sí tengo la completa certeza de que se opone a la opinión que hoy en día se tiene de este tema.

La opinión común respecto de la filosofía la elaboraron los romanos, convertidos en los herederos de Grecia, y no lleva la impronta de la experiencia original romana —que fue exclusivamente política y que encontramos en su forma más pura en Virgilio—, sino la del último siglo de la República romana, cuando la *res publica*, la cosa pública, estaba a punto de desaparecer y devenir, finalmente, propiedad privada de la casa imperial tras el intento de restauración emprendido por Augusto. La filosofía, como las artes y las letras, la poesía y la historiografía, había sido siempre una importación griega; en Roma, la cultura se consideró con reticencia mientras la cosa pública permaneció intacta, aunque también se tolerase y admirase como un pasatiempo noble para las clases educadas y como un medio

para embellecer la «ciudad eterna». Sólo durante los siglos de declive y caída, primero de la República y luego del Imperio, se consideraron «serias» las ocupaciones de este tipo y la filosofía, por su parte, a pesar de los préstamos griegos, alcanzó el rango de «ciencia», la *animi medicina* de Cicerón: lo contrario de lo que había sido en Grecia.[65] Su utilidad era enseñar a los hombres a curar sus espíritus desesperanzados evadiéndose del mundo gracias al pensamiento. La famosa máxima de Cicerón —que suena como si se hubiese formulado en oposición al asombro admirativo platónico— llegó a ser el *nil admirari*: no extrañarse ante nada, no admirar nada.[66]

A los romanos no sólo les debemos la conocida imagen de la figura del filósofo, el sabio al que nada le afecta; la archifamosa frase de Hegel sobre la relación de la filosofía con la realidad («el búho de Minerva sólo levanta su vuelo al romper el crepúsculo»)[67] lleva la marca de la experiencia romana más que de la griega. Para Hegel el búho de Minerva representa a Platón y Aristóteles elevándose, por así decirlo, sobre los desastres de la guerra del Peloponeso. Pero no fue la filosofía, sino la filosofía *política* de Platón y Aristóteles, la que surgió del declive de la *polis,* «una figura de la vida envejecida». Y en relación con esta filosofía política hay considerables evidencias que corroboran la espléndidamente impertinente observación de Pascal en sus *Pensamientos*:

> No se imagina uno a Platón y Aristóteles más que con grandes togas de oradores. Eran personas atentas y, como las demás, reían con sus amigos; y cuando se han distraído escribiendo sus *Leyes* y su *Política*, lo han hecho como jugando; era ésa la parte menos filosófica y menos seria de su vida. […] Si han escrito de política, era como si trataran de arreglar un hospital de locos; y si han aparentado hablar de ello como de una gran cosa, es que sabían que los locos a quienes se dirigían pensaban ser reyes y emperadores. Tenían en cuenta sus principios para moderar su locura, lo menos mal que se podía hacer.[68]

En cualquier caso, la honda influencia romana, incluso en un filósofo tan metafísico como Hegel, es bastante manifiesta en su primer libro publicado,[69] donde discute la relación entre filosofía y realidad: «Cuando la potencia de unificación ha desaparecido de la vida de los hombres y las oposiciones perdido su viva referencia mutua e interacción y ganado independencia, surge entonces el estado de necesidad de la filosofía. […] De la escisión, del desgarro, brota el pensamiento», es decir, la necesidad de reconciliación (*Entzweiung ist der Quell des Bedürfnisses der Philosophie*). El rasgo romano en la concepción hegeliana de la filosofía es que el pensamiento no surge de la necesidad de la razón, sino que tiene una raíz existencial en la infelicidad; Hegel, con su agudo sentido de la historia, reconoció con toda claridad su aspecto propiamente romano en la parte dedicada al «Mundo romano» de uno de sus últimos cursos, publicado como *Filosofía de la Historia*. «El estoicismo, el epicureismo y el escepticismo, aunque opuestos entre sí, aspiraban todos a lo mismo, a saber: a hacer al espíritu indiferente a todo lo que la realidad ofrece.»[70] Parece ser que no reconoció hasta qué punto él mismo había ampliado la experiencia de los romanos: «La historia no es el terreno para la felicidad. Las épocas de felicidad son en ella hojas vacías, pues son períodos de armonía».[71] El pensamiento nace, pues, de la desintegración de la realidad y de la escisión resultante entre hombres y mundo, de donde brota la necesidad de otro mundo, más armónico y más significativo.

Todo esto parece bastante acertado; de hecho, cuán a menudo debe haber coincidido la primera motivación del pensamiento con el impulso por escapar de un mundo que se ha tornado insoportable. No es probable que tal tendencia escapista sea más moderna que el asombro admirativo. Ya buscamos de manera infructuosa su expresión en el lenguaje conceptual antes de los dilatados siglos de declive que se iniciaron cuando Lucrecio y Cicerón transformaron la filosofía griega en algo esencialmente romano, es decir, entre otras cosas, en algo esencialmente práctico.[72] Y siguiendo a estos precursores con su mero presentimiento del desastre —«todo degenera poco a poco y va de cabeza al escollo, agotado por la larga carrera de la vida», en palabras de Lucrecio—,[73] se precisaron más de cien años para que tales cadenas de razonamientos se desarrollaran en una suerte de

sistema filosófico consistente. Esto se produjo con Epicteto, el esclavo griego y, quizá, la mente más ingeniosa entre los estoicos tardíos. Para él, no debe aprenderse a pensar para que la vida sea más soportable, sino a «servirse correctamente de la imaginación», lo único que está del todo en nuestro poder. Incluso emplea una familiar y engañosa terminología griega, pues lo que denomina «la facultad racional» (*dynamis logikē*) tiene tan poco que ver con el *logos* o el *nous* griegos como lo que llama «voluntad» con el *proairesis* aristotélico. Califica a la facultad de pensar de «estéril» (*akarpa*),[74] cree que la materia de la filosofía es la propia vida de cada uno y que lo que la filosofía enseña es el «arte de la vida»,[75] cómo ocuparse de la vida de la misma manera que la ebanistería enseña al aprendiz a utilizar la madera. Lo que importa no es la «teoría» en abstracto, sino su uso y aplicación (*chrēsis tōn theōrēmatōn*); pensar y comprender son una mera preparación para la acción: «No admirar más que la interpretación» —el *logos*, el argumento razonado y los pensamientos encadenados— es como convertir a un hombre «en un gramático en vez de filósofo».[76]

En otras palabras, pensar se ha convertido en una *technē*, en un tipo de artesanía que quizá pueda considerarse superior, con toda certeza la que se necesita con mayor urgencia porque su producto acabado es el gobierno de la propia vida. No se trataba tanto de una forma de vida en el sentido de *bios theōrētikos* o *politikos*, una vida dedicada a una actividad particular, sino de lo que Epicteto llamó «acción»; una acción en la que no se actúa al unísono con nadie, una acción que no se cree que cambie nada más allá del propio yo, y que sólo deviene manifiesta en la *apatheia* y en la *ataraxia* del «sabio», esto es, en su rechazo a reaccionar ante lo bueno o malo que pudiera acontecerle. «He de morir. ¿Acaso ha de ser gimiendo? Ser llevado a prisión. ¿Acaso ha de ser lamentándome? […] “Pues te encadenaré.” ¿Qué dices, hombre? ¿A mí? Encadenarás mi pierna. […] “Te decapitaré.” ¿Pero te he dicho yo que mi cuello sea el único imposible de cortar?»[77] Resulta evidente que no se trata sólo de ejercicios de pensamiento, sino de ejercicios de la fuerza de voluntad. «No pretendas que los sucesos sucedan como quieres, sino quiere los sucesos como suceden y vivirás sereno», tal es la quintaesencia de esta «sabiduría», ya que «es imposible que lo que sucede sea distinto de lo que es».[78]

Dicho aspecto tendrá un interés especial para nosotros a la hora de abordar el fenómeno de la voluntad, una capacidad mental totalmente distinta cuya característica principal, al compararla con el pensamiento, reside en que no habla con la voz de la reflexión, ni se vale de argumentos, sino sólo de imperativos, incluso cuando se dirige al pensamiento o, mejor aún, a la imaginación. Para alcanzar la retirada total de la realidad que reclama Epicteto, es preciso que la importancia de la capacidad del pensamiento para hacer presente lo que está ausente se desplace de la reflexión a la imaginación, pero no en el sentido de imaginar de manera utópica otro mundo mejor; el objetivo es, más bien, reforzar el estado original de distracción del pensamiento hasta el punto de que la realidad desaparezca por completo. Si el pensamiento suele ser la facultad de hacer presente lo que está ausente, la facultad de Epicteto de «tratar las impresiones como convenga» consiste en que desaparezca y se ausente lo que en realidad está presente. Todo lo que preocupa existencialmente mientras se vive en el mundo de las apariencias son las «impresiones» que afectan a uno. Que lo que nos afecta exista o sea mera ilusión depende de la propia decisión de reconocerlo o no como real.

Al entender la filosofía como la «ciencia» que se ocupa del espíritu como conciencia de sí —cuando, por lo tanto, la cuestión de la realidad se puede poner entre paréntesis, dejarla en suspenso—, nos encontramos ante la vieja postura estoica. Sólo falta el motivo original para convertir al pensamiento en un mero instrumento que hace su trabajo a las órdenes de la voluntad soberana. En nuestro análisis, la cuestión estriba en que se puede poner la realidad entre paréntesis, pero no por la fuerza del poder de la voluntad, sino por la propia naturaleza del pensamiento. Epicteto se cuenta entre los filósofos porque descubrió que la conciencia permite que las actividades mentales se replieguen sobre sí mismas.

Si al percibir un objeto externo a mí decido concentrarme en mi percepción, en el acto de ver más que en el objeto visto, es como si me quedase sin el objeto originario porque éste pierde el efecto que tenía sobre mí. He cambiado, por así decirlo, de tema: en vez del árbol, ahora sólo me ocupo del árbol percibido, de lo que Epicteto llama una «impresión». Esto tiene la gran ventaja de que ya no soy absorbido por el objeto percibido, algo externo a mí; el árbol visto está dentro de mí, invisible para el mundo exterior como si jamás hubiera sido un objeto sensorial. Aquí lo importante es que «el árbol visto» no es un objeto de pensamiento sino una «impresión». No es algo ausente que precisó memoria para ser almacenado de cara al proceso de desensorialización, el proceso que prepara los objetos del espíritu para el pensamiento y al que siempre antecede una experiencia en el mundo de las apariencias. El árbol visto está «dentro» de mí, con toda su presencia sensorial, desprovisto sólo de su realidad, una imagen y no un pensamiento posterior sobre los árboles. El truco que descubrió la filosofía estoica es utilizar el espíritu de tal forma que la realidad no pueda afectar a quien lo ejerce, incluso cuando no se ha retirado de ella; en vez de retirarse mentalmente de todo lo que está presente y al alcance de la mano, el estoico lleva las apariencias a su interior, y su «conciencia de sí» sustituye al mundo exterior que se presenta como impresión o imagen.

Es ahora cuando la conciencia de sí experimenta un cambio decisivo: ya no es la autoconciencia silenciosa que acompaña todos mis actos y pensamientos y garantiza mi identidad, el simple yo-soy-yo (ni es la extraña diferencia que se inserta en el corazón mismo de esta identidad, a la que volveremos más adelante, una inserción propia de las actividades mentales debida a su replegarse sobre sí mismas). Puesto que ya no soy absorbido por un objeto dado a mis sentidos (aunque tal objeto, intangible en su estructura «esencial», siga presente como un objeto de la conciencia, lo que Husserl denominó «objeto intencional»), yo mismo, como pura conciencia, me manifiesto como una entidad totalmente nueva. Tal entidad puede existir en el mundo con plena independencia y soberanía y, sin embargo, mantenerse aparentemente en posesión del mundo, es decir, de su pura «esencia», despojado de su carácter «existencial», de su realidad, que podría alcanzarme y amenazarme. Me he convertido en yo-para-mí-mismo de un modo enfático al encontrar en mí mismo todo lo dado originariamente como realidad «ajena». No es el espíritu sino esta conciencia ampliada de manera monstruosa la que ofrece un refugio lejos de la realidad permanente y, en apariencia, seguro.

Poner entre paréntesis la realidad —librarse de ella al tratarla como si no fuera más que una simple «impresión»— ha sido siempre una de las mayores tentaciones de los «pensadores profesionales» hasta que Hegel, uno de los más grandes, fue incluso más allá y edificó su filosofía del Espíritu del Mundo a partir de las experiencias del yo pensante: al reinterpretar este yo desde el modelo de la conciencia de sí, llevó el mundo entero a la conciencia como si, en esencia, no fuera más que un fenómeno mental.

Para el filósofo no hay duda de la eficacia de retirarse del mundo para replegarse en el yo. Desde la perspectiva existencial, Parménides estaba equivocado cuando decía que sólo el Ser se manifestaba en el pensamiento y que era idéntico a éste. El no-ser también puede pensarse si la voluntad rige el espíritu; entonces, su capacidad de retirada se pervierte en un poder de aniquilación y la nada sustituye a la realidad porque ofrece alivio, un alivio que es irreal, meramente psicológico, un apaciguamiento de la ansiedad y el temor. Sigo teniendo mis dudas de que alguien pudiese dominar sus «impresiones» mientras era abrasado en el toro de Falaris.

Epicteto, al igual que Séneca, vivió bajo el gobierno de Nerón, esto es, bajo condiciones más bien desesperadas, aunque, a diferencia del segundo, apenas fue perseguido. Con todo, unos cien años antes, durante el último siglo de la República, Cicerón, buen conocedor de la filosofía griega, había descubierto ya los razonamientos encadenados gracias a los cuales se puede encontrar el camino para salir del mundo. Se dio cuenta de que tales pensamientos,

en modo alguno tan radicales o elaborados como en Epicteto, podían ofrecer ayuda y sosiego en un mundo como el de aquel entonces (por supuesto, más o menos igual al de siempre). Los hombres capaces de enseñar este modo de pensamiento fueron muy apreciados en los círculos literarios romanos; Lucrecio califica a Epicuro —quien más de doscientos años después de su muerte contó, al fin, con un discípulo digno de él— de «dios», porque «fue el primero que inventó aquel estilo de vida que hoy se llama sabiduría, haciendo que por medio de su arte la calma sucediese a las tormentas tan grandes, y a las tinieblas una luz hermosa».[79] Para lo que aquí nos interesa, sin embargo, Lucrecio no es un buen ejemplo: no insiste en el pensar sino en el conocer. El conocimiento adquirido gracias a la razón disipará la ignorancia y destruirá el mayor mal, el miedo, cuyo origen se halla en la superstición. Resulta un ejemplo más apropiado el famoso «Sueño de Escipión», de Cicerón.

Para comprender hasta qué punto es extraordinario este capítulo final de la *República*, de Cicerón, y lo extraños que debieron sonar sus pensamientos a los oídos romanos, hemos de recordar brevemente el contexto general en el que se escribió. La filosofía había encontrado algo parecido a un orfanato en Roma durante el último siglo antes de Cristo, y en una sociedad totalmente política, debía demostrar, en primer lugar, que tenía alguna utilidad. La primera respuesta de Cicerón aparece en las *Tusculanas*: se trataba de hacer de Roma una ciudad más bella y civilizada. La filosofía era una ocupación apropiada para los hombres cultivados una vez que se habían retirado de la vida pública y no tenían cosas más importantes de las que preocuparse. No había nada esencial en la actividad filosófica, ni tenía nada que ver con lo divino. Para los romanos, las actividades más cercanas a las de los dioses eran constituir y conservar comunidades políticas. Tampoco se relacionaba a la filosofía con la inmortalidad; ésta era humana y divina, pero no podía adscribirse a individuos «para quienes la muerte no sólo es necesaria, sino muchas veces deseable». Bien al contrario, suponía sin lugar a dudas la propiedad potencial de las comunidades humanas: «Cuando desaparece una ciudad (*civitas*), cuando se arruina y extingue, es, en cierto modo, por comparar lo menor con lo mayor, como si muriera y se destruyera todo este mundo».[80] Para las comunidades políticas, la muerte no es ni necesaria ni deseable; acontece una pena, «porque una ciudad debe constituirse de manera que resulte eterna».[81] Todo esto se recoge en el tratado que concluye con el sueño de Escipión; así, pues, Cicerón, aunque anciano y decepcionado, no había cambiado de opinión. De hecho, no hay nada en la *República* que nos prepare para el sueño de Escipión, excepción hecha de las lamentaciones del libro V: «No por infortunio, sino por nuestras culpas, seguimos hablando de república [la *res publica*, el tema del tratado] cuando ya hace mucho tiempo que la hemos perdido».[82]

Sigue a continuación el sueño.[83] Escipión el Africano, vencedor en Cartago, relata el sueño que ha tenido poco antes de destruir la ciudad. En el sueño ve un futuro en el que encuentra a un antepasado que le anuncia que destruirá Cartago y le advierte que, tras la aniquilación de la ciudad, tendrá que restaurar la República romana y asumir la autoridad suprema de dictador si consigue escapar a un posible asesinato, algo que, como luego se vería, no pudo hacer. (Con esto Cicerón quería decir que Escipión pudo haber salvado la República.) Para poder realizar mejor su cometido y encontrar el valor necesario, se le aconseja que tenga en cuenta (*sic habeto*) lo siguiente: todos los que han conseguido conservar la *patria* tienen un lugar determinado en el cielo y gozan de la eternidad. «Nada hay, de lo que se hace en la tierra, que tenga mayor favor cerca de aquel dios sumo que gobierna el mundo entero que las agrupaciones de hombres unidas por el vínculo del derecho, que son las llamadas ciudades. Los que ordenan y conservan éstas, salieron de aquí y a este cielo vuelven.» Claro está que no debe interpretarse nada de esto en relación con la promesa cristiana de la resurrección futura; y aunque la cita de los deseos divinos todavía concuerda con las tradiciones romanas, hay un elemento discordante: es como si los hombres ya no estuvieran dispuestos a hacer lo que la cosa pública les requiere si no existiese la promesa de tal recompensa.

Parece que las recompensas de este mundo, un aspecto que resulta esencial, como le indica el antepasado de Escipión, no bastan para compensar por los esfuerzos realizados. Son evanescentes e irreales si se observan desde la perspectiva correcta: desde lo alto del cielo se invita a Escipión a que contemple la tierra, y ésta le parece tan pequeña que «me avergoncé de este imperio nuestro que ocupa casi sólo un punto de ella». Entonces se le dijo: si la tierra te parece tan pequeña vista desde aquí, mira siempre hacia el cielo y desprecia los asuntos humanos.

> ¿Qué fama de elocuencia humana o qué deseable gloria puedes alcanzar? Ya ves tú que se habita la Tierra sólo en pocos lugares estrechos [...] ¿Qué gloria puedes esperar de una población tan escasa? [...] Y los mismos que hablan de nosotros, ¿por cuánto tiempo lo harán? Es más: aunque la generación de los hombres venideros quisiera luego transmitir a la posteridad la fama de cualquiera de nosotros [...] sin embargo, a consecuencia de las inundaciones e incendios de la Tierra que necesariamente suceden en determinados momentos, no conseguiríamos una fama, no ya eterna, pero ni siquiera duradera. [...] Si elevas tus ojos verás lo fútil que es todo eso; jamás fue perenne la fama de nadie, pues desaparece con la muerte de los hombres y se extingue con el olvido de la posteridad.

He citado la parte más importante de este pasaje para dejar bien claro cómo el razonamiento propuesto contradice lo que Cicerón, al igual que otros romanos cultos, había creído siempre *y* expresado incluso en el mismo libro. En el contexto de nuestro análisis, mi intención era ofrecer un ejemplo (un ejemplo de peso, quizás el primero de la historia intelectual) de la forma en que determinados razonamientos realmente tratan de que alguien se considere fuera del mundo mediante el recurso de la «relativización». La tierra, comparada con el universo, no es más que una mancha. ¿Qué importa lo que ocurra en ella? Frente a la inmensidad del tiempo, los siglos no son más que momentos, y el olvido acabará cubriéndolo todo y a todos. ¿Qué importa lo que hagan los hombres? Ante la muerte, igual para todos, todo lo concreto y lo que distingue pierde su peso; si no hay un más allá —y la vida después de la muerte no es para Cicerón un artículo de fe, sino una hipótesis moral— ¿qué importa lo que hagas o sufras? El pensar se presenta aquí como un razonamiento secuencial que te eleva hasta una perspectiva externa al mundo de las apariencias y a tu propia vida. Se recurre a la filosofía para compensar las frustraciones de la política y, más en general, de la vida misma.

Éste es el inicio de una tradición que culminó filosóficamente con Epicteto y alcanzó su momento más álgido unos cinco siglos más tarde, al final del Imperio Romano. *La consolación de la filosofía*, de Boecio, uno de los libros más populares en la Edad Media y que hoy en día casi nadie lee, fue escrito en unas condiciones extremas que Cicerón no alcanzó a conjeturar. Boecio, un noble romano, había caído desde lo más alto de la fortuna y estaba encarcelado a la espera de ser ejecutado. Debido a esta situación, el libro se ha vinculado al *Fedón*, analogía harto extraña: Sócrates, rodeado de sus amigos tras un juicio en el que se le ha permitido hablar en defensa propia, espera una muerte indolora, mientras que Boecio, encarcelado sin juicio previo, absolutamente solo tras la sentencia de muerte pronunciada en una parodia de juicio al que ni siquiera asistió y en el que menos aún pudo defenderse, espera para ser ejecutado con lentas y monstruosas torturas. Aunque Boecio es cristiano, halla su consuelo en la filosofía y no en Dios o en Cristo; y, aunque dedicó su «ocio secreto» a estudiar y traducir a Platón y Aristóteles cuando ostentaba su alta posición, ahora se consuela con razonamientos ciceronianos y estoicos, excepción hecha de que la mera «relativización» del sueño de Escipión se convierte ahora en una aniquilación violenta. Los «inmensos espacios de la eternidad», hacia los que debe dirigirse el espíritu bajo los efectos de la coerción, aniquilan la realidad tal y como existe para los mortales; los incesantes caprichos de la fortuna destruyen todos los placeres, pues aunque se goce de lo que ésta otorga (riquezas, honor, gloria), siempre se teme perderlo. El temor arruina toda felicidad. Todo lo que irreflexivamente se cree que existe deja de hacerlo una vez que se empieza a pensar en ello, tal es lo que le comunica la Filosofía, la diosa de la consolación. Aparece aquí la cuestión del mal, que Cicerón apenas planteó. El razonamiento sobre el mal,

todavía muy primitivo en Boecio, ya contiene todos los elementos que encontramos en forma mucho más desarrollada y sofisticada a lo largo de la Edad Media. Es el siguiente: Dios es la causa final de todo lo que existe; Dios, en tanto que «bien supremo», no puede ser la causa del mal; todo lo que existe debe tener una causa; puesto que sólo hay causas aparentes del mal pero ninguna causa última, el mal no existe. Los malvados, dice la Filosofía, no son poderosos y, además, *no existen*. Aquello que de manera irreflexiva se considera el mal ocupa su lugar en el orden del universo y, en la medida en que existe, es necesariamente bueno. Sus aspectos malos son una ilusión de los sentidos de la que podemos librarnos al pensar. Se trata del viejo consejo estoico: lo que se niega mediante el pensamiento —y el pensamiento está en nuestro poder— no puede afectarnos; pensar lo hace irreal. Nos viene a la memoria de inmediato el elogio que hizo Epicteto de lo que hoy llamaríamos «fuerza de voluntad»; y es que no puede negarse que hay un elemento de voluntad en este tipo de pensamiento. Pensar a partir de tales premisas significa actuar sobre uno mismo: la única acción que queda cuando actuar ha devenido inútil.

Algo que llama la atención de esta manera de pensar de la Antigüedad tardía es que se centra exclusivamente en el yo. John Adams, que vivía en un mundo que, en su época, no estaba todavía por completo fuera del orden, tenía una respuesta para esto: «Se dice que un lecho de muerte muestra la vacuidad de los títulos. Tal vez. [Sin embargo] […] ¿deben subestimarse las leyes y el gobierno, que regulan las cosas terrestres, porque nos parezcan fútiles a la hora de la muerte?».[84]

Me he ocupado de dos fuentes de las que brotó el pensamiento tal y como lo entendemos históricamente: una era griega y la otra romana. Tales fuentes difieren hasta el punto de ser opuestas. De un lado se encuentra el asombro admirativo ante el espectáculo que rodea al hombre desde su nacimiento, y para cuya apreciación está tan bien dotado espiritual y corporalmente; de otro, el terrible extremo de haber sido arrojado a un mundo cuya hostilidad resulta abrumadora, un mundo dominado por el temor y del que el hombre hace todo lo posible por escapar. Hay numerosos indicios de que los griegos no eran del todo ajenos a esta experiencia. Los versos de Sófocles: «El no haber nacido triunfa sobre cualquier razón. Pero ya que se ha venido a la luz lo que en segundo lugar es mejor, con mucho, es volver cuanto antes allí de donde se viene»,[85] parece que fueron la versión poética de un dicho proverbial. Cabe resaltar que, por lo que sé, nadie se refiere a este estado de ánimo como una fuente del pensamiento griego; quizá sea incluso más relevante que no haya propiciado una gran filosofía en parte alguna, a menos que se quiera incluir a Schopenhauer entre los grandes pensadores. Con todo, aunque la mentalidad griega y la romana eran mundos distintos y aunque el mayor error de los manuales de historia de la filosofía radica en intentar allanar tan rígidas distinciones —hasta dar la impresión de que todo el mundo decía más o menos lo mismo—, también es cierto que ambas mentalidades comparten cosas.

En ambos casos, el pensamiento abandona el mundo de las apariencias. Sólo porque el pensamiento supone una retirada puede emplearse como instrumento de evasión. Es más, como ya se ha subrayado, el pensamiento implica un olvido del cuerpo y del yo para poner en su lugar la experiencia de la actividad pura, más gratificante, a decir de Aristóteles, que la satisfacción de cualquier otro deseo, pues para cualquier otro placer dependemos de alguien o de algo.[86] El pensar es la única actividad que sólo se necesita a sí misma para ejercitarse. «El hombre liberal necesita riqueza para ejercer su liberalidad […] y el hombre moderado necesita los medios, pues ¿cómo podrá manifestar que lo es o que es diferente de los otros?»[87] Cualquier otra actividad, de rango inferior o superior, tiene algo que superar externo a ella. Esto también vale para las artes de la representación, como tocar la flauta, cuya intención y propósito residen en su práctica, por no hablar de los trabajos productivos que se realizan por los resultados y no por ellos mismos, y donde la felicidad, la satisfacción de un trabajo bien hecho, llega una vez que la actividad ha concluido. La frugalidad de los

filósofos ha sido siempre un rasgo distintivo, y Aristóteles lo destaca del siguiente modo: «El hombre contemplativo no tiene necesidad de nada de ello […] podría decirse que incluso estas cosas son un obstáculo para la contemplación; pero en cuanto que es hombre […] necesitará de tales cosas para vivir como hombre (*anthrō peuesthai*)»* (tener un cuerpo, convivir con otros hombres, etc.). En este mismo sentido, Demócrito recomienda la abstinencia para pensar: enseña cómo el *logos* extrae sus placeres de sí mismo (*auton ex heautou*).[88]

El olvido del cuerpo en la experiencia pensante, junto con el puro placer de la actividad, explica mejor que cualquier otra cosa los efectos reconfortantes y consoladores que determinadas cadenas de pensamiento tenían sobre los hombres de la Antigüedad tardía, pero también explica sus teorías curiosamente extremas con respecto al poder del espíritu sobre el cuerpo, teorías que son claramente refutadas por la experiencia común. Gibbon escribe, en sus comentarios sobre Boecio: «Arranques de consuelo tan obvios, tan volátiles y tan recónditos, no alcanzan a contrarrestar la pujanza de los impulsos naturales», y la victoria final del cristianismo, que presenta estos «arranques» de la filosofía como verdaderos hechos y promesas ciertas, prueba lo atinado que estuvo Gibbon.[89] Y añade: «Mas cabe embotar el quebranto de la desventura con el afán del entendimiento» y sugiere al menos lo que en realidad acontece, a saber, que el temor al cuerpo desaparece mientras dure el «afán del entendimiento», no porque el contenido del pensamiento venza al miedo, sino porque la actividad pensante hace olvidar que se tiene un cuerpo y puede disipar incluso la sensación de ligeros malestares. La extraordinaria fuerza de esta experiencia puede aclarar un hecho histórico que de otro modo sería bastante extraño: cómo la vieja dicotomía de cuerpo y espíritu, con su enorme hostilidad hacia el cuerpo, pudo haber sido adoptada casi intacta por el credo cristiano que se basaba, después de todo, en el dogma de la reencarnación (el Verbo se hace Carne) y en la creencia de la resurrección del cuerpo, es decir, en doctrinas que deberían haber supuesto el fin de la dicotomía cuerpo-espíritu y de sus enigmas irresolubles.

Antes de ocuparme de Sócrates quisiera mencionar brevemente el curioso contexto en el que la palabra «filosofar», el verbo, no el sustantivo, apareció por primera vez. Heródoto cuenta que Solón, tras elaborar las leyes para los atenienses, partió para un viaje de diez años, movido en parte por razones políticas, pero también por curiosidad [*theōrein*]. Llegó a Sardes, donde Creso estaba en lo más alto de su poder. Y Creso, después de mostrar a Solón sus riquezas, se dirigió a él con las siguientes palabras: «Amigo ateniense, hasta nosotros ha llegado sobre tu persona una gran fama en razón de tu sabiduría y de tu espíritu viajero, ya que has visitado muchos países *filosofando* sobre los espectáculos que has visto; por ello, me ha asaltado ahora el deseo de preguntarte si ya has visto al hombre más dichoso del mundo».[90] (El resto de la historia es bien conocido: Creso, esperando ser nombrado como el hombre más feliz del mundo, debe oír que ningún hombre, cualquiera que sea su suerte, puede ser considerado feliz antes de morir.) Creso se dirige a Solón, no porque haya visitado numerosos países, sino porque es famoso por haber filosofado, por reflexionar sobre aquello que ve; y aunque la respuesta de Solón se basa en la experiencia, la trasciende. La pregunta «¿Quién es el más dichoso?» es reemplazada por «¿Qué es la felicidad para los mortales?». Su respuesta a esta última cuestión es un *philosophoumenon*, una reflexión sobre los asuntos humanos (*antrōpeiōn pragmatōn*) y sobre la duración de la vida humana, en la que ningún día es «semejante al otro», de forma que «el hombre es pura contingencia». En estas condiciones, es sabio «esperar y aguantar el fin»,[91] pues la vida del hombre es una historia [*story*] y sólo al final de la misma, cuando todo ha acabado, puede decirse de qué se trata. La vida humana, marcada por un principio y un final, sólo llega a ser completa, una entidad en sí misma susceptible de ser juzgada, cuando ha concluido con la muerte; la muerte no sólo pone fin a la vida: le confiere también una silenciosa entereza, arrancada del

caprichoso flujo que rige todo lo humano. Tal es el núcleo de lo que más tarde se convertiría en un *topos* habitual a lo largo de toda la Antigüedad grecolatina: *nemo ante morte beatus dici potest*.[92]

El propio Solón fue muy consciente de la difícil naturaleza de tales proposiciones tan engañosamente simples. En un fragmento que concuerda perfectamente con la historia referida por Heródoto, se le atribuye lo siguiente: «Más arduo es percibir la medida oculta (*aphanes*) del juicio, la cual [aunque no aparece] marca, sin embargo, los límites de todas las cosas».[93] Solón parece aquí un predecesor de Sócrates, quien también, como se diría más tarde, quiso bajar la filosofía del cielo a la tierra y empezar a examinar así las medidas invisibles con las que juzgamos los asuntos humanos. Cuando se le preguntó quién era el más dichoso de los hombres, Solón planteó la siguiente cuestión: «¿Y qué es la felicidad? ¿Cómo crees medirla?», de manera muy similar a como Sócrates preguntaba «qué es el valor, la piedad, la amistad, *sōphrosynē*, el conocimiento, la justicia, etc.».

Pero Solón aporta un tipo de respuesta que, interpretada con todas sus implicaciones, contiene incluso lo que hoy en día la gente calificaría como una filosofía completa en el sentido de *Weltanschauung*: la incertidumbre del futuro hace la vida humana miserable, «el peligro está inherente en toda obra, en toda hazaña, nadie sabe cómo acabará lo que emprende, quien triunfa olvida prevenir lo que le puede acarrear la mala fortuna, mientras que un dios puede traer suerte en todo a un malvado».[94] De ahí que el hecho de que «nadie puede llamarse dichoso mientras vive» signifique en realidad: «No hay ningún hombre feliz, sino que miserables son todos los mortales que el sol desde lo alto contempla».[95] Esto es algo más que una reflexión; es ya una doctrina y, como tal, no es socrática. Ante cuestiones de este tipo, Sócrates concluye casi todos los diálogos estrictamente socráticos con estas palabras: «Me estaba reprochando, con razón, a mí mismo no haber sabido conducir esta investigación».[96] Y este carácter aporético del pensamiento socrático significa: el asombro admirativo ante los actos justos o valerosos vistos con los ojos corporales permite que surjan cuestiones tales como «¿Qué es el valor?, ¿Qué es la justicia?». La existencia del valor y de la justicia se presenta a los sentidos a través de lo que veo, aunque en sí mismos no estén presentes en la percepción sensible y no sean dados así, como realidades autoevidentes. La cuestión socrática básica —¿Qué *queremos decir* cuando empleamos este tipo de palabras, más tarde denominadas «conceptos»?— nace de tal experiencia. Pero el asombro originario no se resuelve planteando dichas cuestiones, puesto que permanecen sin respuesta, sino que incluso se refuerza. Lo que comienza como asombro acaba en perplejidad, para después regresar al asombro: qué maravilloso es que los hombres puedan llevar a cabo actos justos y valerosos, aunque no saben, no son capaces de darse cuenta, de lo que son el valor y la justicia.

17. La respuesta de Sócrates

A la pregunta «¿Qué nos hace pensar?» he aportado (excepto en el caso de Solón) respuestas históricamente representativas ofrecidas por pensadores profesionales, razón por la cual precisamente son dudosas. Cuando la cuestión la plantea un profesional, no surge de sus propias experiencias al pensar sino desde el exterior —ya constituyan este exterior sus intereses profesionales como pensador o el sentido común que hay en él y que le lleva a cuestionarse una actividad que está fuera del orden de la vida ordinaria—. Las respuestas que se obtienen de este modo siempre son demasiado generales y vagas para tener sentido en la vida cotidiana, en la que, después de todo, siempre se da el pensar y éste siempre interrumpe los procesos vitales normales, del mismo modo que la vida cotidiana obstaculiza continuamente el pensamiento. Si sacamos a estas respuestas su contenido doctrinal, que varía enormemente, nos encontramos con confesiones de una necesidad: la necesidad de concretar las implicaciones del asombro platónico, la necesidad (en Kant) de la facultad del

razonamiento de trascender los límites de lo cognoscible, la necesidad de alcanzar una reconciliación entre lo que realmente existe y el curso del mundo —que aparece en Hegel como la «necesidad de la filosofía», capaz de transformar acontecimientos externos a uno en pensamientos propios— o la necesidad por indagar el significado de lo que existe o acontece, como he expuesto aquí, de forma no menos vaga o general.

Esta incapacidad del yo pensante para dar cuenta de sí mismo es lo que ha hecho que los filósofos, los pensadores profesionales, sean una tribu difícil de tratar. El problema reside en que, como hemos visto, el yo pensante —a diferencia del yo [*self*] que, desde luego, también existe en todo pensador— no siente necesidad alguna por mostrarse en el mundo de las apariencias. Es un compañero esquivo, invisible para los otros pero también impalpable e inaprensible para el yo [*self*]. Esto se debe, por una parte, a que es una actividad pura, y por otra a que —como dijo una vez Hegel— «como yo abstracto, como yo *liberado de todas las particularidades*, de cualesquiera propiedades, estados [subjetivos], etc., solamente hace lo universal en lo cual él es idéntico a todos los individuos».[97] En cualquier caso, visto desde el mundo de las apariencias, de la plaza pública, el yo pensante vive siempre oculto, *lathē biōsas*. Y nuestra pregunta «¿Qué nos hace pensar?» en realidad inquiere por las formas y medios para sacarlo de su escondite, provocándole, por así decirlo, para que se manifieste.

La mejor, de hecho la única forma, que se me ocurre para abordar la cuestión es buscar un modelo, un ejemplo de pensador que no fuera profesional, que uniera en su persona dos pasiones aparentemente contrarias: el pensamiento y la acción —no en el sentido de estar ansioso por aplicar sus pensamientos o por establecer pautas teoréticas para la acción, sino en el más pertinente de sentirse igualmente en casa en ambas esferas y ser capaz de moverse de una a la otra con la mayor facilidad aparente, como nosotros mismos vamos y venimos una y otra vez entre las experiencias del mundo de las apariencias y la necesidad de reflexionar sobre ellas—. El más apropiado para este papel sería aquel que no estuvo al nivel de la multitud ni al de los pocos elegidos (distinción tan antigua como Pitágoras), que no aspiró a gobernar a los hombres ni pretendió, a pesar de su sabiduría superior, actuar como consejero de los poderosos, sino que, por el contrario, se sometió con humildad a ser gobernado; un pensador, en definitiva, que supo mantenerse siempre como un hombre entre los hombres, que no eludió la plaza pública, que fue un ciudadano entre los ciudadanos, que no hizo ni pretendió nada, salvo lo que en su opinión cualquier ciudadano tiene derecho a ser y a hacer. Debería ser difícil encontrar a un hombre así: si fuera capaz de representar para nosotros la actividad del pensar, no habría dejado un cuerpo doctrinal tras de sí; no se hubiera preocupado por plasmar por escrito sus pensamientos incluso si, después de haber pensado, hubiera habido algún residuo bastante tangible como para ponerlo sobre el papel. Habrán adivinado que me refiero a Sócrates. No sabríamos mucho de él, como mínimo no lo suficiente para que nos impresione de tal modo, si no hubiera fascinado a Platón, y tampoco sabríamos nada, ni siquiera a través de Platón, si no hubiera decidido entregar su vida no tanto al servicio de una doctrina o creencia concreta —que no tenía— como a la causa de analizar las opiniones de los otros, reflexionar sobre ellas y animar a sus interlocutores a hacer lo mismo.

Confío en que el lector no piense que elijo a Sócrates al azar, pero quiero advertir que hay mucha controversia en torno al Sócrates histórico, y que, a pesar de ser éste uno de los temas más fascinantes en el debate intelectual, aquí lo voy a ignorar,[98] y me limitaré a señalar de pasada lo que, sin duda, constituye el centro de la disputa, es decir, mi convicción de que hay una línea divisoria clara entre lo auténticamente socrático y la filosofía enseñada por Platón. El obstáculo reside aquí en que Platón utilizó a Sócrates como *el* filósofo, no sólo en los primeros diálogos socráticos, sino también después, cuando le convirtió en portavoz de teorías y doctrinas del todo asocráticas. En numerosas ocasiones el mismo Platón establece claramente las diferencias; por ejemplo, en el *Banquete*, durante el célebre discurso de Diotima donde de manera expresa se dice que Sócrates no sabe nada de «los

mayores misterios» y quizá no sea capaz de comprenderlos. En otros lugares, sin embargo, la línea divisoria desaparece, generalmente porque Platón aún podía contar con un público cultivado capaz de darse cuenta de ciertas incongruencias flagrantes —como cuando, en el *Teeteto*[99] pone en boca de Sócrates que «los grandes filósofos […] desconocen desde su juventud el camino que conduce al ágora», afirmación antisocrática donde las haya. Y, sin embargo, para complicar las cosas, esto no quiere decir en absoluto que el mismo diálogo no aporte información totalmente auténtica sobre el Sócrates real.[100]

Espero que nadie discutirá seriamente que mi elección está históricamente justificada. Menos justificable, quizás, es transformar una figura histórica en un modelo, pues sin duda es preciso realizar algún cambio si la figura en cuestión ha de cumplir la función que se le asigna. Étienne Gilson, en su magnífico libro sobre Dante, muestra cómo en *La Divina Comedia*, «un personaje […] conserva […] tanta realidad histórica como exige la función representativa que Dante le asigna».[101] Parece bastante fácil atribuir este tipo de libertad a los poetas y llamarlo «licencias, pero todo empeora cuando los no poetas quieren hacerlo. Aun así, con justificación o sin ella, esto precisamente viene a ser lo mismo que hacemos cuando construimos «tipos ideales», no desde el principio hasta el final, como en las alegorías y en las abstracciones personificadas, tan apreciadas por los corazones de los malos poetas y de algunos eruditos, sino a partir de la multitud de seres vivos, pasados y presentes, que parecen poseer un significado representativo. Gilson da cuenta de la verdadera justificación de este método (o técnica) en su estudio del papel que Dante asigna a Tomás de Aquino: el Tomás de Aquino histórico, subraya Gilson, no hubiera hecho jamás lo que Dante le llevó a hacer —el elogio de Siger de Brabante—, pero la única razón por la cual Tomás de Aquino no hubiera pronunciado tal elogio habría sido por cierta debilidad humana, por un defecto de carácter, «la parte de su imagen —como dice Gilson— que hubiera tenido que dejar a las puertas del *Paraíso* para poder entrar».[102] Hay muchos rasgos del Sócrates de Jenofonte, cuya credibilidad histórica es indudable, que Sócrates hubiera tenido que dejar a las puertas del *Paraíso*.

La primera cosa que nos sorprende de los diálogos socráticos de Platón es que son aporéticos. La argumentación no conduce a ninguna parte o bien discurre en círculos. Para saber qué es la justicia, es preciso saber qué es el conocimiento y, para saber esto, hay que tener una noción previa, no puesta en cuestión, del conocimiento.[103] Por ello, «no le es posible a nadie buscar ni lo que sabe ni lo que no sabe. […] Pues ni podría buscar lo que sabe —puesto que ya lo sabe, y no hay necesidad alguna entonces de búsqueda— ni tampoco lo que no sabe —puesto que, en tal caso, ni sabe lo que ha de buscar—».[104] O en el *Eutifrón*: para ser piadoso debo saber lo que es la piedad. Piadosas son las cosas que placen a los dioses, pero ¿son piadosas porque placen a los dioses o les placen porque son piadosas?

Ninguno de los argumentos, *logoi*, se mantiene siempre en pie, son circulares; Sócrates, al hacer preguntas cuyas respuestas *desconoce*, las pone en movimiento. Y, una vez que los enunciados han trazado un círculo completo, suele ser Sócrates quien animosamente propone empezar de nuevo y buscar qué son la justicia, la piedad, el conocimiento o la felicidad.[105] El hecho es que estos primeros diálogos traten de conceptos cotidianos, muy simples, como aquellos que surgen siempre que se abre la boca y se irrumpe a hablar. La introducción suele ser como sigue: todo el mundo sabe que hay gente feliz, actos justos, hombres valerosos, cosas bellas que mirar y admirar; el problema empieza con nuestro uso de los nombres, derivados presumiblemente de los adjetivos que vamos aplicando a los casos particulares a medida que se nos *aparecen* (*vemos* a un hombre feliz, *percibimos* una acción valerosa o la decisión justa), esto es, con palabras como *felicidad, valor, justicia*, etc., que hoy denominamos «conceptos» —la «medida invisible» (*aphanes metron*) de Solón, «lo más difícil de comprender por el espíritu, pero que posee los límites de todas las cosas»—,[106] y que Platón algo después llamó «ideas», perceptibles sólo a los ojos del espíritu. Estas palabras son inseparables de nuestro lenguaje cotidiano y, sin embargo, no

podemos dar cuenta de ellas; cuando tratamos de definirlas, se vuelven esquivas; cuando hablamos de su significado, nada se mantiene ya fijo, todo empieza a ponerse en movimiento. Así, en lugar de repetir lo que aprendimos de Aristóteles, que Sócrates fue quien descubrió el «concepto», deberíamos preguntarnos qué hizo Sócrates cuando lo descubrió, porque, evidentemente, estas palabras formaban parte del lenguaje griego antes de que intentara forzar a los atenienses y a sí mismo a dar cuenta de lo que querían decir cuando las pronunciaban, con la firme convicción de que ningún discurso sería posible sin ellas.

Tal convicción se ha convertido en discutible. Nuestro conocimiento de las denominadas «lenguas primitivas» nos ha enseñado que el hecho de agrupar muchos particulares bajo un nombre único no es, en absoluto, algo natural, dado que estas lenguas, cuyo vocabulario es a menudo mucho más rico que el nuestro, carecen de tales nombres abstractos, incluso si están relacionados con objetos claramente visibles. Para simplificar, tomemos un sustantivo que a nosotros ya no nos suena del todo abstracto. Podemos emplear la palabra «casa» para un gran número de objetos —la choza de adobe de una tribu, el palacio de un rey, la casa en el campo o un apartamento en la ciudad—, pero difícilmente la podemos usar para las tiendas de algunos nómadas. La casa, en sí misma y por sí misma, *auto kath'auto*, aquella que nos hace usar la palabra para todas estas construcciones particulares y muy diferentes, no la vemos nunca, ni con los ojos del cuerpo ni con los del espíritu; cada casa imaginada, aunque sea la más abstracta, que tenga lo mínimo indispensable para hacerla reconocible, ya es una casa concreta. Esta otra casa, invisible, de la que debemos tener una noción para reconocer las construcciones particulares como casas, ha sido explicada de formas muy diversas y ha recibido nombres distintos a lo largo de la historia de la filosofía; de ésta no nos ocupamos aquí, aunque presente menos problemas para ser definida que palabras como «felicidad» o «justicia». La cuestión radica en que implica algo considerablemente menos tangible que la estructura que perciben nuestros ojos. Implica que «aloja a alguien» y es «habitada» como ninguna tienda, colocada hoy y desmontada mañana, puede alojar o servir de morada. La palabra «casa», la «medida invisible» de Solón, «que posee los límites de todas las cosas» referidas a lo que se habita, es una palabra que no puede existir a menos que presuponga una reflexión acerca del ser alojado, habitar, tener un hogar. Como palabra, «casa» es una abreviatura para todas estas cosas, un tipo de abreviatura sin la cual el pensamiento y su característica rapidez no sería posible en absoluto. *La palabra «casa» es algo semejante a un pensamiento congelado que el pensar debe descongelar*, deshelar, por así decirlo, siempre que quiera averiguar su sentido original. En la filosofía medieval, este tipo de pensamiento se denominó «meditación», que debe entenderse de manera distinta a la contemplación, e incluso opuesta a ella. En cualquier caso, este tipo de meditación reflexiva no produce definiciones y, en este sentido, tampoco resultado alguno; sin embargo, es posible que quien haya reflexionado sobre el significado de la palabra «casa» pueda hacer que la suya sea un poco mejor.

Generalmente se ha dicho que Sócrates creía en la posibilidad de enseñar la virtud y, en realidad, parece ser que sostuvo que hablar y pensar acerca de la piedad, la justicia, el valor, etc., permitía a los hombres convertirse en más piadosos, más justos, más valerosos, incluso sin proporcionar definiciones ni «valores» para guiar su conducta futura. Lo que Sócrates creía realmente sobre tales asuntos puede ejemplificarse mejor a través de los símiles que se aplicó a sí mismo. Se llamó «tábano» y «comadrona» y, según Platón, alguien lo calificó de «torpedo», un pez que paraliza y entumece por contacto; una analogía cuya adecuación Sócrates reconoció a condición de que se entendiera que «el torpedo, estando él entorpecido, hace al mismo tiempo que los demás se entorpezcan. […] En efecto, no es que no teniendo yo problemas, los genere en los demás, sino que, estando yo totalmente imbuido de problemas, también hago que lo estén los demás»,[107] lo cual resume nítidamente la única forma en que puede enseñarse el pensamiento; aparte del hecho de que Sócrates, como

repetidamente dijo, no enseñaba nada por la sencilla razón de que no tenía nada que enseñar: era «estéril», como las comadronas griegas que habían sobrepasado ya la edad fecunda. (Puesto que no tenía nada que enseñar, ni ninguna verdad que ofrecer, fue acusado de no revelar jamás su opinión personal [*gnōmē*], como sabemos por Jenofonte, que lo defendió de esta acusación.)[108] Parece que, a diferencia de los pensadores profesionales, sintió el impulso de investigar si sus iguales compartían sus perplejidades, un impulso bastante distinto de la inclinación a descifrar enigmas para luego demostrárselos a los otros.

Consideremos brevemente estos tres símiles. *Primero*, Sócrates es un tábano: sabe cómo aguijonear a los ciudadanos que, sin él, «continuarían durmiendo durante el resto de sus vidas», a menos que alguien más viniera a despertarles de nuevo. ¿Y para qué los aguijoneaba? Para pensar, para que examinaran sus asuntos, actividad sin la cual la vida, en su opinión, no sólo valdría poco sino que ni siquiera podría considerarse auténtica vida. (Sobre este tema, Sócrates afirma en la *Apología*, como en otros textos, casi lo contrario de lo que Platón le hace decir en la «apología mejorada» del *Fedón*. En el primer caso, Sócrates explica a sus conciudadanos por qué debe vivir e, incidentalmente, por qué no teme la muerte, a pesar de que la vida le es «tan cara»; en el *Fedón*, explica a sus amigos la carga que le supone vivir y por qué está contento de morir.)

Segundo, Sócrates es una comadrona: en el *Teeteto* dice, dada su propia esterilidad, que sabe cómo librar a otros de sus pensamientos; además, posee la técnica de la comadrona para decidir si la criatura estaba más o menos adaptada para vivir o, para usar el lenguaje socrático, si era un mero «engendro inmaduro»[*] del cual era necesario liberar a la madre. Atendiendo a los diálogos, no hay nadie entre los interlocutores de Sócrates que haya expresado un pensamiento que no fuera un «engendro inmaduro» que Sócrates considere digno de mantener con vida. Sócrates hace aquí lo que Platón, pensando en él, dijo de los sofistas: hay que purgar a la gente de sus «opiniones», es decir, de aquellos prejuicios no analizados que les impiden pensar; y, al proporcionarles su verdad, los ayuda, como decía Platón, a librarse de lo malo —sus opiniones— sin hacerlos buenos.[109]

Tercero, Sócrates, sabiendo que no conocemos, pero poco dispuesto a quedarse ahí, permanece firme en sus perplejidades y, como el torpedo, se paraliza y paraliza a cuantos toca. El torpedo, a primera vista, parece lo opuesto al tábano; paraliza allí donde el tábano aguijonea. Pero lo que desde fuera, desde el curso ordinario de los asuntos humanos, sólo puede ser visto como parálisis, es *percibido* como el estadio más alto del estar vivo. A pesar de las escasas pruebas documentales en torno a la experiencia del pensamiento, a lo largo de los siglos ha habido cierto número de manifestaciones de pensadores que así lo confirman.

Así pues, Sócrates, tábano, comadrona, torpedo, no es un filósofo (no enseña nada ni tiene nada que enseñar), ni tampoco un sofista, pues no aspira a convertir en sabios a los hombres. Se limita a señalarles que no lo son, que nadie lo es, una «ocupación» que no le deja tiempo para dedicarse a los asuntos públicos o privados.[110] Y al defenderse con energía de las acusaciones de corromper a la juventud, nunca afirma que quiera mejorarla. Sostiene, sin embargo, que la aparición en Atenas del pensamiento y del examen crítico representa el mayor bien que jamás haya acaecido en la ciudad.[111] Se preocupó, pues, de la utilidad del pensamiento, aunque en esto, como en otros aspectos, no ofrece una respuesta clara y firme. Podemos estar seguros de que un diálogo que abordase la cuestión «¿Para qué sirve pensar?» hubiera concluido con las mismas perplejidades que los otros.

Si el pensamiento occidental hubiese contado con una tradición socrática, si, en palabras de Whitehead, la historia de la filosofía hubiera sido una recopilación de notas al pie a Sócrates en vez de a Platón (algo que, por supuesto, habría sido imposible), tampoco hubiéramos encontrado respuesta alguna a nuestra pregunta, pero, al menos, sí tendríamos un número de variaciones de la misma. El propio Sócrates, consciente de que el

pensamiento tiene que ver con lo invisible, recurre a la metáfora del viento para referirse a él: «Los vientos en sí mismos no se ven, aunque manifiestos están para nosotros los efectos que producen y los sentimos cuando nos llegan».[112] Encontramos la misma metáfora en la *Antígona*[113] de Sófocles, donde el «alado pensamiento» cuenta entre las cosas dudosas, «aterradoras» (*deina*), con las que los hombres pueden ser bendecidos o maldecidos. En nuestros días, Heidegger habla en ocasiones de la «tempestad del pensamiento», y utiliza la metáfora de manera explícita en el único punto de su obra donde se refiere expresamente a Sócrates: «Durante toda su vida y hasta la muerte, Sócrates no hizo otra cosa que colocarse en la corriente de este viento (el pensamiento) y mantenerse ahí. Por eso es el pensador más puro de Occidente; por eso no escribió nada. Pues quien comienza a escribir, a partir del pensamiento, debe semejarse inevitablemente a quienes buscan refugio cuando azota un viento demasiado fuerte […] todos los pensadores posteriores a Sócrates, al margen de su grandeza, fueron refugiados. El pensamiento se convirtió en literatura». Un poco más adelante, en una nota explicativa, añade que ser el pensador «más puro» no quiere decir ser el «más grande».[114]

En el contexto en que Jenofonte, siempre ansioso por defender al maestro de acusaciones y argumentos vulgares, se refiere a esta metáfora, no tiene mucho sentido. Con todo, él mismo indica que las manifestaciones del viento invisible del pensamiento son aquellos conceptos, virtudes y «valores» que Sócrates examinaba críticamente. El problema —y la razón por la que un mismo hombre puede ser entendido y entenderse a sí mismo como tábano y como pez torpedo— es que este mismo viento, cuando se levanta, tiene la peculiaridad de llevarse consigo sus manifestaciones previas. En su naturaleza se halla el deshacer, descongelar, por así decirlo, lo que el lenguaje, el medio del pensamiento, ha congelado en el pensamiento: palabras (conceptos, frases, definiciones, doctrinas), cuya «debilidad» e inflexibilidad denuncia Platón tan espléndidamente en la *Carta VII*. La consecuencia de esta peculiaridad es que el pensamiento tiene inevitablemente un efecto destructivo, socava todos los criterios establecidos, todos los valores y las pautas del bien y del mal, en suma, todos los hábitos y reglas de conducta que son objeto de la moral y de la ética. Estos pensamientos congelados, parece decir Sócrates, son tan cómodos que podemos valernos de ellos mientras dormimos; «pero si el viento del pensamiento, que ahora soplaré en vosotros, os saca del sueño y os deja por completo despiertos y vivos, entonces os daréis cuenta de que nada os queda en las manos sino perplejidades, y que lo máximo que podéis hacer es compartirlas unos con otros».

De ahí que la parálisis provocada por el pensamiento sea doble: es propia del *detente* y piensa, la interrupción de cualquier otra actividad —de hecho, un «problema» puede definirse psicológicamente como una «situación que, por algún motivo, bloquea a un organismo en su esfuerzo por alcanzar un fin»—,[115] y puede tener efecto paralizador cuando salimos de él tras perder la seguridad de lo que nos había parecido indudable mientras estábamos irreflexivamente ocupados haciendo alguna cosa. Si lo que se estaba haciendo consistía en aplicar reglas generales de conducta a casos particulares como los que surgen en la vida cotidiana, entonces ahora nos encontramos paralizados porque ninguna de estas reglas puede hacer frente al viento del pensamiento. Por usar de nuevo el ejemplo del pensamiento congelado inherente a la palabra «casa»: una vez que se ha reflexionado acerca de su sentido implícito —habitar, tener un hogar, ser alojado— no se está ya dispuesto a aceptar como casa propia lo que la moda del momento prescriba; pero esto no garantiza de ningún modo que seamos capaces de dar con una solución aceptable para lo que se ha tornado «problemático».

Esto conduce al último, y quizás el mayor riesgo, de esta peligrosa e infructuosa empresa. En el círculo de Sócrates había hombres como Alcibíades y Critias —y Dios sabe que no eran, con mucho, los peores de los denominados discípulos—, que se convirtieron en una auténtica amenaza para la *polis*, y ello no tanto por haber sido paralizados por el pez

torpedo sino, bien al contrario, por haber sido aguijoneados por el tábano. Fueron despertados al cinismo y a la vida licenciosa. Insatisfechos porque se les había enseñado a penar sin darles una doctrina, cambiaron la falta de resultados del pensar reflexivo socrático en resultados negativos: si no podemos definir qué es la piedad, seamos impíos, algo que es claramente lo contrario de aquello que esperaba conseguir Sócrates al hablar de la piedad.

La búsqueda del sentido, que sin desfallecer disuelve y examina de nuevo todas las teorías y reglas aceptadas, puede, en cualquier momento, volverse en contra suya, por así decirlo, y producir una inversión en los antiguos valores y declararlos como «nuevos valores». Esto, hasta cierto punto, es lo que Nietzsche hizo al invertir el platonismo, olvidando que un Platón al revés sigue siendo Platón, o lo que hizo Marx cuando dio la vuelta a Hegel, produciendo con este proceso un sistema de la historia estrictamente hegeliano. Tales resultados negativos del pensamiento serán empleados más adelante con la misma rutina irreflexiva anterior; en el momento en que se aplican en el dominio de los asuntos humanos, es como si nunca hubieran pasado por el proceso del pensamiento. Lo que suele llamarse «nihilismo» —sentimos la tentación de datarlo históricamente, de despreciarlo políticamente y de adscribirlo a pensadores sospechosos de haberse ocupado de «pensamientos peligrosos»— es, en realidad, un peligro inseparable de la misma actividad del pensar. No hay pensamientos peligrosos; el mismo pensar lo es, pero el nihilismo no es su resultado. El nihilismo no es más que la otra cara del convencionalismo; su credo consiste en negar los valores positivos vigentes, a los que permanece vinculado. Todo examen crítico debe atravesar, al menos hipotéticamente, por un estadio que niegue los «valores» y las opiniones aceptadas mediante la búsqueda de sus implicaciones y supuestos tácitos; en este sentido, el nihilismo se podría considerar como el peligro siempre presente del pensamiento.

Pero este riesgo no emerge de la convicción socrática de que una vida sin examen no merece ser vivida, sino, por el contrario, del deseo de encontrar resultados que hicieran innecesario seguir pensando. El pensar es igual de peligroso para todas las creencias y, por sí mismo, no pone en marcha ninguna nueva. Su aspecto más peligroso desde el punto de vista del sentido común es que lo que tenía sentido mientras se estaba pensando, se disuelve cuando se quiere aplicar a la vida cotidiana. Cuando la opinión común se apropia de los «conceptos», es decir, de las manifestaciones del pensamiento en el lenguaje cotidiano, y empieza a manejarlos como si se tratase de productos cognitivos, el resultado sólo puede ser una demostración nítida de que nadie es sabio. En la práctica, pensar quiere decir que cada vez que nos encontramos en la vida ante una dificultad, es preciso preparar el espíritu de nuevo.

Con todo, el no-pensar, que parece un estado tan recomendable para los asuntos políticos y morales, también entraña peligros. Cuando se sustrae a la gente de los riesgos del examen crítico, se le enseña a que se adhiera de manera inmediata a cualquiera de las reglas de conducta vigentes en una sociedad y en un tiempo dados. Se habitúan entonces no tanto al contenido de las reglas —un examen detenido de las mismas los llevaría siempre a la perplejidad— como a la *posesión* de las reglas bajo las cuales subsumir particulares. Si alguien quisiera, por cualquier razón o propósito, abolir los viejos «valores» o virtudes, no encontraría impedimento alguno, siempre y cuando ofreciese un nuevo código, y no necesitaría ni fuerza ni persuasión —tampoco probar la superioridad de los nuevos valores con respecto a los viejos— para imponerlo. Cuanto mayor sea la firmeza con la que los hombres abracen el viejo código, tanto más ansiosos estarán por asimilar el nuevo; algo que en la práctica quiere decir que los más dispuestos a obedecer serán quienes fueron los pilares más respetables de la sociedad, los menos inclinados al pensamiento —peligroso o no —, mientras que quienes parecían los elementos menos fiables del antiguo orden serán los menos dóciles.

Si las cuestiones éticas y morales son realmente lo que su etimología indica, no debería ser mucho más difícil cambiar las costumbres y hábitos de un pueblo que cambiar sus normas de urbanidad. La facilidad con la que, en determinadas circunstancias, tales inversiones pueden tener lugar sugiere, de hecho, que cuando se dan todo el mundo dormía profundamente. Aludo, por supuesto, a lo sucedido en la Alemania nazi y, hasta cierto punto también, en la Rusia estalinista, cuando de repente se invirtieron las normas básicas de la moralidad occidental: «No matarás», en el primer caso. «No levantarás falsos testimonios contra tus semejantes», en el segundo. Tampoco deberían consolarnos las secuelas: la inversión de la inversión, el hecho de que fuera tan sorprendentemente fácil «reeducar» a los alemanes tras la caída del Tercer Reich, tan fácil que, de hecho, parecía como si la reeducación fuese automática. En realidad, era el mismo fenómeno.

Volvamos a Sócrates. Los atenienses le dijeron que pensar era subversivo, que el viento del pensamiento era un huracán que asola los signos establecidos que ayudan a los hombres a orientarse en el mundo; trae desorden a las ciudades y confunde a los ciudadanos. Y aunque Sócrates niega que el pensamiento corrompa, tampoco pretende que mejore a nadie. Despierta a uno del sueño, y esto le parece un gran bien para la ciudad. Pero no dice que empezó su examen crítico para convertirse en un gran benefactor. Por lo que a él respecta, sólo cabe decir que una vida sin pensamiento no tendría sentido, aunque el pensamiento no haga a los hombres sabios ni les dé repuestas para las preguntas que les suscita su propio pensamiento. El sentido de la actividad de Sócrates residía en la actividad misma, o, por decirlo con otras palabras: pensar y estar vivo es lo mismo, algo que implica que el pensamiento siempre empiece de cero; es una actividad que acompaña al vivir cuando se ocupa de conceptos tales como justicia, felicidad, virtud, que el lenguaje nos ha ofrecido para expresar el sentido de todo lo que ocurre en la vida y nos sucede mientras estamos vivos.

Lo que llamé «búsqueda» del sentido aparece en el lenguaje de Sócrates como amor, es decir, amor con el significado griego de *eros*, no del cristiano *agape*. El amor como *eros* es ante todo una necesidad: desea lo que no tiene. Los hombres aman la sabiduría y, por lo tanto, comienzan a filosofar, porque no son sabios; del mismo modo, aman la belleza y hacen cosas bellas, por así decirlo (*philokaloumen*, como lo denominó Pericles en el discurso fúnebre),[116] porque no son bellos. El amor es el único tema en el que Sócrates pretende ser un experto, y esta cualidad también le guía a la hora de elegir a sus compañeros y amigos: «Negligente y torpe como soy para la mayoría de las cosas, se me ha dado, supongo, por el dios, una cierta facilidad de conocer al que ama y al que es amado».[117] El amor, al desear lo que no tiene, establece una relación con lo que no está presente. Para poder exteriorizar esta relación, para hacerla aparecer, los hombres hablan de ella de la misma manera que un enamorado quiere hablar del ser amado. Puesto que la búsqueda que emprende el pensamiento es un tipo de amor y de deseo, los objetos de pensamiento sólo pueden ser cosas dignas de amor: la belleza, la sabiduría, la justicia, etc. La fealdad y el mal están excluidos, por definición, de la empresa del pensar, aunque pueden aparecer a veces como deficiencias: la injusticia, como falta de belleza y el mal (*kakia*), como la ausencia de bien. Esto significa que no tienen raíces propias, ni esencia en la que el pensamiento pueda aferrarse. Si el pensar disuelve los conceptos normales, positivos, en su sentido original, entonces disuelve también estos conceptos «negativos» en su original carencia de significado, en la nada. Por esto Sócrates creyó que nadie podría hacer el mal voluntariamente, porque su «estatus ontológico», como diríamos actualmente, consiste en una ausencia, en algo que no es. Y también por esto Demócrito —para quien la palabra, el *logos*, sigue a la acción del mismo modo que la sombra acompaña a los objetos reales, distinguiéndolos así de las meras ilusiones— recomendó no hablar de actos malos: ignorar el mal, privarlo de toda manifestación en el lenguaje, acabará convirtiéndolo en una mera

ilusión, algo que no tiene sombra.[118] Encontramos este mismo rechazo del mal al analizar el asombro admirativo y afirmativo de Platón y su transformación en pensamiento; se encuentra en casi todos los filósofos occidentales. Parece como si Sócrates no tuviera nada más que decir sobre la relación entre el mal y la ausencia de pensamiento que los hombres que no aman la belleza, la justicia y la sabiduría, son incapaces de pensar, igual que, a la inversa, los que aman el examen crítico y, por tanto, «filosofan», serían incapaces de hacer el mal.

18. El dos-en-uno

¿Adónde nos lleva todo esto con respecto a nuestro problema, las posibles interconexiones entre la incapacidad, el rechazo a pensar y el mal? Concluimos que sólo la gente inspirada por el *erōs* socrático, este amor a la sabiduría, la belleza y la justicia, es capaz de pensamiento y digna de confianza. En otras palabras, nos quedamos con las «naturalezas nobles» de Platón, las pocas de las que puede afirmarse que «no hacen el mal voluntariamente», pero la peligrosa conclusión que implica: «Todo el mundo quiere hacer el bien», no es verdadera, ni siquiera en lo que a ellos respecta. (La triste verdad de la cuestión es que la mayoría de las veces el mal lo hace la gente que nunca se había planteado ser buena o mala.) Sócrates, que, al contrario que Platón, reflexionó sobre todos los temas y habló con todo el mundo, no pudo haber creído que sólo una minoría era capaz de pensar, y que únicamente determinados objetos de pensamiento, visibles a los ojos de un espíritu bien entrenado, pero inexpresables en palabras, confieren dignidad e importancia a la actividad pensante. Si hay algo en el pensamiento que puede prevenir a los hombres de hacer el mal, debe ser una propiedad inseparable de la actividad misma, con independencia de cuál sea su objeto.

Entre las pocas afirmaciones de Sócrates, este amante de las perplejidades, hay dos, estrechamente conectadas entre sí, que tienen que ver con nuestra cuestión. Ambas aparecen en el *Gorgias*, el diálogo sobre la retórica, el arte de dirigirse y persuadir a la multitud. El *Gorgias* no pertenece a los primeros diálogos socráticos; fue escrito poco antes de que Platón se convirtiera en la cabeza de la Academia. Además, parece que su propio tema se refiere a un arte o forma de discurso que perdería todo su sentido si fuera aporético. Aun así, este diálogo sigue siéndolo, con la excepción de que Platón lo concluye con uno de sus mitos sobre otra vida de castigos y recompensas que aparentemente — y esto es irónico— resuelven todas las dificultades. La seriedad de estos mitos es puramente política; consiste en el hecho de dirigirse a la multitud. Estos mitos, ciertamente no socráticos, son importantes porque contienen, aunque en una forma no filosófica, el reconocimiento de Platón de que los hombres pueden hacer y cometer el mal voluntariamente y, aún más importante, la admisión implícita de que él, igual que Sócrates, no sabía qué hacer en el plano filosófico con este hecho tan perturbador. Tal vez no sepamos si Sócrates creía que la ignorancia causa el mal y que la virtud puede ser enseñada; pero sí sabemos que Platón pensó que era más sabio apoyarse en amenazas.

Las dos afirmaciones socráticas son las siguientes. La *primera*: «Cometer injusticia es peor que recibirla», a lo que Calicles, el interlocutor en el diálogo, replica como lo hubiera hecho toda Grecia: «Ni siquiera esta desgracia, sufrir la injusticia, es propia de un hombre, sino de algún esclavo para quien es preferible morir a seguir viviendo y quien, aunque reciba un daño y sea ultrajado, no es capaz de defenderse a sí mismo ni a otro por el que se interese».[119] La *segunda*: «Es mejor que mi lira esté desafinada y que desentone de mí, e igualmente el coro que yo dirija, y que muchos hombres no estén de acuerdo conmigo y me contradigan, antes de que yo, *que no soy más que uno*, esté en desacuerdo conmigo mismo y

me contradiga».[120] Lo que provoca que Calicles le diga a Sócrates que «en las conversaciones te comportas fogosamente», y que sería mejor para él y para los demás que dejara de filosofar.[121]

Y aquí tiene razón. Fue la propia filosofía, o mejor la experiencia del pensamiento, lo que condujo a Sócrates a hacer estas afirmaciones —aunque, desde luego, él no emprendió su propósito para llegar a ellas, no más de lo que se embarcan otros pensadores en las suyas para ser «felices»—.[122] (Sería, creo, un grave error entender estas afirmaciones como resultado de alguna meditación sobre la moralidad; se trata, sin duda, de intuiciones, pero intuiciones debidas a la experiencia y, en la medida en que el propio proceso del pensamiento estuviera implicado son, como muchos, ocasionales subproductos.)

Tenemos dificultades para apreciar lo paradójica que debía sonar la primera afirmación en el momento de ser formulada; después de miles de años de uso y abuso, suena como un moralismo carente de valor. Y la mejor demostración de lo difícil que es, para las mentes modernas, captar la fuerza de la segunda se halla en el hecho de que las palabras clave, «*no soy más que uno*» (que se intercalan con «antes de que yo […] esté en desacuerdo conmigo mismo y *me* contradiga»), frecuentemente no se traducen. La primera es una afirmación subjetiva que significa «es mejor *para mí* sufrir el mal que hacerlo». Y en el diálogo que la contiene entra simplemente en contradicción con la afirmación opuesta, también subjetiva, que, por supuesto, suena mucho más plausible. Lo que parece evidente es que Calicles y Sócrates están hablando de un yo diferente: lo que es bueno para uno, es malo para el otro.

Si tuviéramos que considerar esta proposición desde el punto de vista del mundo, como algo distinto del de ambos interlocutores, deberíamos decir: lo que cuenta es que se ha cometido una injusticia; es irrelevante quién es mejor, quien comete la injusticia o quien la sufre. Como ciudadanos debemos evitar las injusticias, porque está en juego el mundo que todos compartimos: autor, víctima y espectador; la Ciudad ha sido dañada. Por eso nuestros códigos jurídicos distinguen entre delitos, en los que el proceso es preceptivo, y faltas o transgresiones, en las que sólo son lesionados individuos particulares que pueden desear o no ir a juicio. Podríamos definir un delito como una transgresión de la ley que requiere una pena sin que importe quién haya sido la víctima; ésta puede querer olvidar y perdonar, y no habrá peligro para terceros si puede presumirse que el autor del hecho ilícito con toda probabilidad no reincidirá. Sin embargo, la ley del país no permite ninguna opción, porque la que ha sido dañada es la comunidad como un todo.

En otras palabras, aquí Sócrates no habla como un ciudadano, que se supone que se preocupa más del mundo que de sí mismo; habla como el hombre cuya prioridad es el pensamiento. Es como si dijera a Calicles: «Si tú fueras como yo, amante de la sabiduría y estuvieses necesitado de reflexión, y si el mundo fuera como tú lo describes —dividido entre fuertes y débiles, donde "los fuertes hacen lo que pueden y los débiles sufren lo que deben" (Tucídides)— de modo que no existiera otra alternativa que cometer o sufrir la injusticia, entonces estarías de acuerdo conmigo en que es mejor sufrirla que cometerla». La presuposición es *si amas la sabiduría y el filosofar; si* sabes qué es el examen crítico.

Que yo sepa sólo existe otro pasaje en la literatura griega que, casi con las mismas palabras, dice lo que Sócrates dijo: «El que comete injusticia es más infeliz (*kakodaimonesteros*) que el que la sufre»;[123] se lee en uno de los fragmentos de Demócrito, el gran adversario de Parménides y que, probablemente por esto, Platón nunca mencionó. La coincidencia es digna de ser notada, pues Demócrito, a diferencia de Sócrates, no estaba muy interesado en los asuntos humanos sino, muy profundamente, en la experiencia del pensamiento. Se diría que lo que estábamos tentados a entender como una proposición puramente moral surge, en realidad, de la experiencia del pensamiento como tal.

Y esto nos lleva a la segunda afirmación, que es el requisito de la primera. Ésta es también bastante paradójica. Sócrates habla de ser uno y, *por ello*, de ser incapaz de correr el riesgo de no estar en armonía consigo mismo. Pero nada que sea idéntico consigo mismo,

real y absolutamente *Uno*, como A es A, puede estar o dejar de estar en armonía consigo mismo; siempre se necesitan al menos dos tonos para producir un sonido armónico. Ciertamente, cuando aparezco y soy vista por los demás, yo soy una; de otro modo, no se me reconocería. Y mientras estoy junto a los otros, apenas consciente de mí misma, soy tal y como aparezco a los demás. Llamamos *conciencia de sí* [*consciousness*] (literalmente, como hemos visto, «conocer consigo mismo») al hecho curioso de que, en cierto sentido, también soy para mí misma, a pesar de que difícilmente me aparezco a mí, lo cual indica que el «no soy más que uno» socrático es más problemático de lo que parece; no sólo soy para los otros sino también para mí misma y, en este último caso, claramente no soy sólo una. En mi Unicidad se inserta una diferencia.

Conocemos esta diferencia bajo otros aspectos. Todo lo que existe entre una pluralidad de cosas no es simplemente lo que es, en su identidad, sino que es también diferente de las otras cosas; este ser diferente es propio de su misma naturaleza. Cuando tratamos de aferrarlo con el pensamiento, queriendo definirlo, debemos tener en cuenta esta alteridad (*altereitas*) o diferencia. Cuando decimos lo que es una cosa, debemos decir también lo que *no* es, o de lo contrario caeríamos en la tautología: toda determinación es negación, como sostiene Spinoza. Con relación a este problema de la identidad y la diferencia, hay un pasaje curioso en el *Sofista* de Platón sobre el que Heidegger llama la atención. El extranjero que aparece en el diálogo afirma que, respecto de dos cosas —por ejemplo, el reposo y el movimiento— «cada uno de ellos es diferente de los otros dos, pero es igual a *sí mismo*» (*hekaston heautō tauton*).[124] Al interpretar esta frase, Heidegger subraya el dativo *heautō*, pues Platón no dice, como cabría esperar, *hekaston auto tauton*, «cada uno [tomado fuera del contexto] es idéntico a sí mismo», en el sentido de la tautología A es A, donde la diferencia surge de la pluralidad de cosas. Según Heidegger, este dativo significa que «cada algo mismo es restituido a sí mismo, cada algo mismo es lo mismo —concretamente para sí mismo, consigo mismo—. […] En la mismidad yace la relación del “con”, esto es, una mediación, una vinculación, una síntesis: la unión es una unidad».[125]

El pasaje que Heidegger analiza se encuentra en la sección final del *Sofista* que se ocupa de la *koinōnia*, la «comunidad», el ajustarse y ensamblarse, de las ideas y, especialmente, de la posible comunidad de diferencia e identidad, que parecen ser contrarias. «Cualquier cosa que sea para nosotros absolutamente diferente, lo es por necesidad en función de otra cosa» (*pros alla*),[126] pero sus contrarios, las cosas «que son lo que son en sí mismas» (*kath' hauto*), participan de la «Idea» de diferencia, en tanto que «se refieren a otras»: son lo mismo por y para sí, de manera que cada *eidos* difiere de los demás, «no por su propia naturaleza, sino porque participa de la forma de lo diferente»,[127] es decir, no porque se relacione con algo de lo que es diferente (*pros ti*), sino porque existe entre una pluralidad de Ideas, y «toda entidad *qua* entidad ofrece la posibilidad de ser considerada como distinta de algo».[128] En nuestras propias palabras, donde quiera que exista una pluralidad —de seres vivos, de cosas, de Ideas— hay una diferencia, y esta diferencia no procede del exterior, sino que es inherente a cada entidad como dualidad, de donde procede la unidad como unificación.

Esta construcción —las implicaciones platónicas y la interpretación heideggeriana— me parece errónea. Sacar una cosa de su contexto y observarla sólo en su «relación» consigo misma (*kath' hauto*), es decir, en su identidad, no revela diferencia o alteridad alguna; al mismo tiempo que su relación con algo que *no* es, pierde su realidad y asume un curioso aire de misterio. Esta forma aparece a menudo en las obras de arte, sobre todo en las primeras piezas en prosa de Kafka o en algunas pinturas de Van Gogh, donde se representa un objeto aislado, una silla, un par de zapatos. Pero estas obras de arte son objetos de pensamiento, y lo que les dota de sentido —como si no fueran sólo ellos mismos, sino *para* ellos mismos—, es precisamente la transformación que han experimentado al apropiárselos el pensamiento.

En otras palabras, lo que aquí se transfiere es la experiencia del yo pensante a las cosas mismas. Pues nada puede ser sí mismo y a la vez para sí mismo, sino el dos-en-uno que Sócrates descubrió como la esencia del pensamiento y que Platón tradujo al lenguaje conceptual como el diálogo silencioso (*eme emautō*) del yo consigo mismo.[129] Pero, una vez más, la actividad pensante no constituye la unidad, ni unifica el dos-en-uno; más bien al contrario, el dos-en-uno se convierte otra vez en Uno cuando el mundo exterior se impone al pensador e interrumpe con brusquedad el proceso de pensamiento; entonces, cuando se le llama por su nombre desde el mundo de las apariencias, donde es siempre Uno, es como si las dos partes en las que le ha escindido el proceso del pensamiento se fundieran de nuevo en una. El pensar, hablando desde el punto de vista existencial, es una empresa solitaria, pero no aislada; la solitud [*solitudine*] es aquella situación humana en la que uno se hace compañía a sí mismo. La soledad [*loneliness*] aparece cuando estoy solo sin poder separar en mí el dos-en-uno, ni hacerme compañía a mí mismo, cuando, como solía decir Jaspers, «me falto a mí mismo» (*Ich bleibe mir aus*) o, por expresarlo de otro modo, cuando soy uno y sin compañía.

Quizá nada indique con más fuerza que el hombre existe *esencialmente* en plural que el hecho de que su solitud actualice, durante la actividad pensante, la mera conciencia que tiene de sí mismo, que posiblemente compartimos con los animales superiores, en una dualidad. Esta *dualidad* del yo conmigo mismo hace del pensamiento una actividad auténtica, en la que soy tanto quien pregunta como quien responde. El pensamiento puede llegar a ser dialéctico y crítico porque atraviesa este proceso de preguntas y respuestas, el diálogo de *dialegesthai*, que realmente es un «abrirse paso a través de los argumentos», un *poreuesthai dia tōn logōn*,[130] en el cual suscitamos constantemente la pregunta socrática básica: ¿*Qué quieres decir con...*?, excepto que este *legein*, «decir», es silencioso y, por lo tanto, tan veloz que resulta difícil percibir su estructura dialógica.

El criterio del diálogo mental ya no es la verdad, que exigiría respuestas a mis propias preguntas, bien como intuición, que obliga con la fuerza de la evidencia sensorial, bien como conclusiones necesarias derivadas del razonamiento lógico y matemático, que se basan en la estructura cerebral y obligan con su poder natural. El único criterio del pensamiento socrático es el acuerdo, el ser coherente con uno mismo, *homologein autos heautō*:[131] su opuesto, contradecirse, *enantia legein autos heautō*,[132] significa en realidad convertirse en el propio enemigo. Por esto Aristóteles, en su primera formulación del famoso axioma de no contradicción, afirma de manera explícita que puede tomarse como un axioma lo siguiente: «Aquello que necesariamente es y necesariamente debe parecer por sí mismo no es ni una hipótesis ni un postulado. En efecto, la demostración no se refiere a la argumentación exterior [*exō logos*, es decir, la palabra hablada dirigida a cualquier otro, un interlocutor que puede ser tanto un amigo como un adversario], sino a la que se da *en el alma*. Pues siempre es posible objetar contra la argumentación exterior, pero no siempre contra la *argumentación interior*», porque aquí el interlocutor es uno mismo, y yo no puedo querer convertirme en mi propio enemigo.[133] (En este ejemplo puede observarse cómo tal perspicacia, obtenida de la experiencia fáctica del yo pensante, se pierde cuando se generaliza en una doctrina filosófica —«Es imposible que lo mismo se dé y no se dé en lo mismo a la vez y en el mismo sentido»— pues el propio Aristóteles efectúa tal transformación al abordar este tema en la *Metafísica*.)[134]

Una lectura atenta del *Órganon*, el «Instrumento», como se ha llamado desde el siglo VI a los primeros tratados lógicos de Aristóteles, muestra cómo lo que ahora llamamos «lógica» no se concibió en sus orígenes como «instrumento del pensamiento», del discurso interior realizado «en el alma», sino que designaba la ciencia del hablar y argumentar con corrección cuando se intenta convencer a otros o dar cuenta de lo que afirmamos, comenzando siempre, como hacía Sócrates, con las premisas más fácilmente aceptables por la mayoría de los hombres, o por la mayoría de los que se tienen como los más sabios. En los

primeros tratados, el axioma de no contradicción, decisivo en el caso del diálogo interior del pensamiento, no se había establecido todavía como la regla básica del discurso en general. Sólo cuando este caso especial se convirtió en el ejemplo rector de todo pensamiento pudo Kant —que en su *Antropología* lo había definido como «hablar consigo mismo […] y, por consiguiente, también oírse interiormente»—[135] incluir el mandato de «Pensar en todo tiempo de acuerdo contigo mismo» (*Jederzeit mit sich selbst einstimmig denken*) entre las máximas que debían tomarse como «mandamientos inmutables para la clase de los pensadores».[136]

En resumen, la actualización específicamente humana de la conciencia en el diálogo del pensamiento del yo consigo mismo sugiere que la diferencia y la alteridad, características dominantes del mundo de las apariencias tal y como es dado al hombre para que lo habite en medio de una pluralidad de cosas, son también las auténticas condiciones para la existencia del yo mental humano, pues, en realidad, este yo existe sólo en la dualidad. Y tal yo —el yo-soy-yo— experimenta la diferencia en la identidad precisamente cuando no se relaciona con las cosas que aparecen, sino sólo consigo mismo. (Por cierto, esta dualidad original explica por qué es vana la búsqueda de la identidad tan en boga. Nuestra actual crisis de identidad sólo podría ser resuelta mediante el hecho de no estar nunca solos y no intentar pensar jamás.) Sin esta escisión original, la afirmación de Sócrates sobre la armonía en un ser que, según toda apariencia, es Uno, carecería de sentido.

La conciencia de sí no es lo mismo que el pensamiento; los actos de la conciencia de sí comparten con la experiencia sensible el ser «intencionales» y, por lo tanto, actos *cognitivos*, mientras que el yo pensante no piensa algo, sino *sobre* algo, y este acto es dialéctico: se desarrolla bajo la forma de un diálogo silencioso. Sin la conciencia, en el sentido de autoconciencia, el pensamiento no sería posible. Lo que el pensar actualiza en su interminable proceso es la diferencia, dada a la conciencia como un hecho puro y duro (*factum brutum*); sólo en esta forma humanizada la conciencia puede convertirse en la característica externa de alguien que es un hombre y no un dios o un animal. Del mismo modo que la metáfora supera la brecha entre el mundo de las apariencias y las actividades mentales que se desarrollan en él, así el dos-en-uno socrático alivia la soledad del pensamiento; su intrínseca dualidad apunta hacia la infinita pluralidad que es la ley de la tierra.

Para Sócrates, la dualidad del dos-en-uno significaba simplemente que, si se quería pensar, debería procurarse que los dos participantes en el diálogo estuvieran en buena forma, fueran *amigos*. El compañero que viene a la vida cuando se está solo y en estado de alerta es el único de quien no se puede escapar —salvo dejando de pensar—. Es preferible sufrir el mal que hacerlo, porque se puede seguir siendo amigo de la víctima; ¿quién querría ser el amigo de un asesino y vivir junto a él? Ni siquiera otro asesino desearía eso. En definitiva, el imperativo categórico kantiano apela a esta simple consideración de la importancia del acuerdo de uno consigo mismo. Bajo el imperativo de «Obra según la máxima que pueda hacerse a sí misma, a la vez, ley universal»[137] subyace el mandato de «No te contradigas». Un asesino o un ladrón no pueden querer que «No matarás» y «No robarás» sean leyes universales, pues, lógicamente, temen por su propia vida y sus bienes. Si haces una excepción contigo mismo, ya te has contradicho.

En uno de los diálogos socráticos dudosos, el *Hipias Mayor*, que aunque no fuera de Platón también ofrecería un testimonio auténtico de Sócrates, éste describe tal situación de forma sencilla y exacta. Al final del diálogo, en el momento de volver a casa, Sócrates le dice a Hipias, que había mostrado ser un interlocutor especialmente abstruso: «Eres bienaventurado»; y lo hace comparándolo con él mismo, a quien cuando regresa a casa le espera un compañero muy desagradable, «que continuamente me refuta, es un familiar muy próximo y vive en mi casa». Apenas le oiga hablar de las opiniones de Hipias, le preguntará

«si no le da vergüenza hablar de ocupaciones bellas y ser refutado manifiestamente acerca de lo bello, porque ni siquiera sabe qué es realmente lo bello».[138] En otras palabras, cuando Hipias regresa a casa sigue siendo uno, pues aunque viva solo, no busca hacerse a sí mismo compañía; si bien no pierde la conciencia de sí mismo, tampoco hará nada para actualizar la diferencia dentro de sí. Cuando Sócrates llega a su casa, no está solo, está *con*sigo mismo. Resulta evidente que puesto que viven bajo el mismo techo, Sócrates debe alcanzar algún acuerdo con ese compañero que le espera. Es mejor estar en desacuerdo con el mundo entero que con la única persona con la que se está obligado a vivir cuando se ha dejado atrás la compañía de los otros.

Lo que Sócrates descubrió fue que podemos relacionarnos con nosotros mismos igual que con los otros, y que ambos tipos de relación están en cierto modo interrelacionados. Aristóteles, al hablar de la amistad, observó que «el amigo es otro yo»;[139] algo que quiere decir «puedes tener con él un diálogo del pensamiento tan bien como contigo mismo». Esto se mantiene en el seno de la tradición socrática, aunque Sócrates hubiera dicho que el yo [*self*] también es un tipo de amigo. La experiencia que sirve de guía en estos temas es, evidentemente, la amistad y no la experiencia del yo; primero hablo con otros antes de hablar conmigo mismo, analizo el objeto del diálogo común y después descubro que puedo mantener un diálogo, no sólo con los otros, sino también conmigo mismo. El rasgo común es que el diálogo del pensamiento sólo puede producirse entre amigos, y que su criterio básico, su ley suprema, por así decirlo, reza: «No te contradigas».

Es propio de «las personas perversas» estar «en conflicto consigo mismas» (*diapherontai heautois*), y de los malvados, el buscar compañía; su alma está dividida (*stasiazei*).[140] ¿Qué tipo de diálogo puedes tener contigo mismo si tu alma no está en armonía sino en guerra? Precisamente éste es el diálogo que pronuncia Ricardo III, el personaje de Shakespeare, cuando está a solas:

> ¿Qué temo? ¿A mí mismo? No hay nadie más aquí: Ricardo quiere a Ricardo; esto es, yo soy yo. ¿Hay aquí algún asesino? No; sí, yo lo soy. Entonces, huye. ¿Qué, de mí mismo? Gran razón, ¿por qué? Para que no me vengue a mí mismo en mí mismo. Ay, me quiero a mí mismo ¿Por qué? ¿Por algún bien que me haya hecho a mí mismo? ¡Ah no! ¡Ay, más bien me odio a mí mismo por odiosas acciones cometidas por mí mismo! Soy un rufián: pero miento, no lo soy. Loco, habla bien de ti mismo: loco, no adules.[*]

Pero todo esto adopta un aspecto totalmente distinto cuando, pasada la medianoche, Ricardo escapa a su propia compañía para unirse a la de sus pares. Así:

> La conciencia no es más que una palabra que usan los cobardes, ideada por primera vez para asustar a los fuertes. [...][**]

E incluso Sócrates, a quien tanto atraía la plaza pública, debe volver a casa, donde estará solo, en solitud, para encontrar a su otro compañero.

He destacado el pasaje del *Hipias Mayor*, de gran sencillez, porque contiene una metáfora que puede ayudarnos a simplificar —con el riesgo de que lo haga en exceso— las cuestiones difíciles que, por tanto, son susceptibles siempre de complicarse mucho más. Los últimos tiempos han llamado «conciencia» a aquel que espera a Sócrates en su casa. Por adoptar el lenguaje kantiano, debemos comparecer y dar cuenta de nosotros mismos ante su tribunal. Y elegí el pasaje de *Ricardo III* porque Shakespeare, si bien emplea la palabra «conciencia», no lo hace aquí del modo habitual. La lengua inglesa tardó mucho tiempo en distinguir la palabra *consciousness* de *conscience*, y en algunas lenguas, por ejemplo el francés, tal separación no se ha producido. La conciencia moral [*conscience*], tal y como la entendemos en cuestiones legales y morales, se supone que siempre está presente en nosotros, igual que la conciencia del mundo [*consciousness*]. Y se supone también que esta conciencia moral nos dice qué hacer y de qué tenemos que arrepentirnos; era la voz de Dios antes de convertirse en *lumen naturale* o en la razón práctica kantiana.

A diferencia de esta conciencia siempre presente, el hombre del que habla Sócrates permanece en casa; él lo teme, como los asesinos, en *Ricardo III*, temen a su conciencia, como algo que está ausente. La conciencia aparece aquí como un pensamiento tardío que ha sido suscitado por un crimen, como en el caso del propio Ricardo; por opiniones no sujetas a examen, como en el caso de Sócrates; o por los temores anticipados de tales pensamientos tardíos, como ocurre con los asesinos a sueldo de *Ricardo III*. A diferencia de la voz de Dios en nosotros o el *lumen naturale*, esta conciencia no nos da prescripciones positivas (incluso el *daimōn* socrático, su voz divina, le dice sólo lo que *no* debe hacer); en palabras de Shakespeare, «obstruye al hombre por doquier con obstáculos». Lo que un hombre teme de esta conciencia es la anticipación de la presencia de un testigo que le está esperando sólo *si* y cuando vuelve a casa. El asesino de Shakespeare dice: «Todo hombre que intenta vivir a gusto […] procura vivir sin ello», y esto se consigue fácilmente, puesto que todo lo que hay que hacer es no iniciar nunca este diálogo solitario y silencioso que llamamos «pensar», no regresar nunca a casa y someter las cosas a examen. Esto no es una cuestión de maldad o de bondad, así como tampoco se trata de una cuestión de inteligencia o estupidez. A quien desconoce la relación silenciosa del yo consigo mismo (en la que examino lo que digo y lo que hago) no le preocupará en absoluto contradecirse a sí mismo, y esto significa que nunca será capaz de dar cuenta de lo que dice o hace, o no querrá hacerlo; ni le preocupará cometer cualquier delito, puesto que puede estar seguro de que será olvidado al momento siguiente. La gente mala —diga lo que diga Aristóteles—, *no* está «llena de remordimientos».

Pensar, en su sentido no cognitivo y no especializado, concebido como una necesidad natural de la vida humana, como la actualización de la diferencia dada a la conciencia, no es una prerrogativa de unos pocos, sino una facultad siempre presente en todo el mundo; por lo mismo, la incapacidad de pensar no es la «prerrogativa» de los que carecen de potencia cerebral, sino una posibilidad siempre presente para todos, incluidos los científicos, investigadores y otros especialistas en actividades mentales. Cualquiera puede ser conducido a eludir esta relación consigo mismo, cuyo ejercicio e importancia descubrió Sócrates. El pensamiento acompaña a la vida y es, en sí mismo, la quintaesencia desmaterializada del estar vivo; y puesto que la vida es un proceso, su quintaesencia sólo puede residir en el proceso del pensamiento real y no en algún resultado tangible o en un pensamiento concreto. Una vida sin pensamiento es posible, pero no logra desarrollar su esencia; no sólo carece de sentido, sino que además no es plenamente viva. Los hombres que no piensan son como los sonámbulos.

Para el yo pensante y su experiencia, la conciencia que «por doquier obstruye al hombre con obstáculos» es un efecto accesorio. No importa cuáles sean las cadenas de razonamientos del yo pensante, el yo [*self*] que somos todos debe cuidarse de no hacer nada que impida la amistad y la armonía del dos-en-uno. Esto es lo que Spinoza quería decir con «satisfacción de sí mismo» (*acquiescentia in seipso*): que «puede nacer de la razón y solamente esta satisfacción, que nace de la razón, es la más alta que puede darse».[141] Su criterio a la hora de actuar no serán las reglas habituales, reconocidas por las multitudes y acordadas por la sociedad, sino el saber si soy capaz de vivir en paz conmigo mismo cuando llegue el momento de reflexionar sobre mis hechos y mis palabras. La conciencia es la anticipación del compañero que te espera cuando regresas a casa.

Para el pensador, este efecto moral accesorio es un tema marginal, ya que el pensamiento, como tal, beneficia poco a la sociedad, mucho menos que la sed de conocimiento que utiliza el pensar como instrumento para otros propósitos. No crea valores, no descubrirá de una vez por todas lo que sea «el bien», y no confirma, más bien disuelve, las reglas establecidas de conducta. Su significado político y moral aflora sólo en aquellas situaciones. El hecho de que deba ser capaz de vivir conmigo mismo mientras tenga vida es una consideración que no posee una dimensión política, salvo en «situaciones límite».

Este término fue acuñado por Jaspers para describir la condición humana general, inmutable —«que no pueda vivir sin lucha y sin sufrimiento, que yo asumo inevitablemente la culpa, que tengo que morir»—, para dar a conocer una experiencia «de algo que ya señala a la trascendencia, sin dejar aún de ser inmanente», y que, si reaccionamos a ella, «*llegará a ser la posible "existencia" que hay en nosotros*».[142] En Jaspers, esta expresión alcanza su sugerente acierto no tanto de las experiencias concretas como del simple hecho de que la vida misma, limitada por el nacimiento y la muerte, es un asunto límite en la medida en que mi existencia en el mundo me obliga de manera incesante a tener en cuenta el pasado, un pasado que no he vivido y un futuro que no alcanzaré a vivir. Aquí la cuestión radica en que, desde que trasciendo los límites de mi vida individual y comienzo a reflexionar sobre el pasado, juzgándolo, y sobre el futuro, creando proyectos de la voluntad, el pensamiento deja de ser una actividad políticamente marginal. Y tales reflexiones aparecen de forma inevitable en las situaciones políticas críticas.

Cuando todo el mundo se deja llevar, irreflexivamente, por lo que todos los demás hacen y creen, aquellos que piensan son arrancados de su escondite porque su rechazo a participar llama la atención y, por ello, se convierte en una suerte de acción. En tales situaciones críticas, el elemento de purgación contenido en el pensamiento (la labor de la comadrona socrática, que saca a la luz las implicaciones de las opiniones no examinadas y, así, las destruye: valores, doctrinas, teorías e, incluso, convicciones), es implícitamente político. Pues esta destrucción tiene un efecto liberador sobre otra facultad humana, el juicio, que se puede considerar, con bastante fundamento, la más política de las capacidades mentales del hombre. Es la facultad que juzga *particulares* sin subsumirlos bajo reglas generales que se enseñan y se aprenden hasta que se convierten en hábitos que pueden sustituirse por otros hábitos y reglas.

La facultad de juzgar particulares (descubierta por Kant), la capacidad de decir: «Esto está mal», «Esto es bello», etc., no coincide con la facultad del pensar. El pensamiento opera con lo invisible, con representaciones de cosas que están ausentes; el juzgar siempre se ocupa de cosas y particulares que están a mano. Pero ambas están interrelacionadas de forma semejante a como se interconectan la conciencia moral y la conciencia del mundo. Si el pensar —el dos-en-uno del diálogo silencioso— actualiza la diferencia dentro de nuestra identidad, dada en la conciencia, y por ello produce la conciencia como su subproducto, entonces el juzgar, el subproducto del efecto liberador del pensar, realiza el pensamiento, lo hace manifiesto en el mundo de las apariencias, donde nunca estoy solo y siempre demasiado ocupado para pensar. La manifestación del viento del pensar no es el conocimiento; es la capacidad de distinguir lo bueno de lo malo, lo bello de lo feo. Y esto, en los raros momentos en que se ha alcanzado un punto crítico, puede prevenir catástrofes, al menos para mí.

Capítulo IV

¿DÓNDE ESTAMOS CUANDO PENSAMOS?

19. «Tantôt je pense et tantôt je suis» (Valéry): el «en ningún lugar»

A medida que me acerco al final de estas reflexiones, confío en que ningún lector espere un resumen a modo de conclusión. Intentarlo me parecería entrar en contradicción con lo que he venido describiendo hasta el momento. Si el pensar es una actividad que constituye un fin en sí misma, y si la única metáfora que le puede convenir, tomada de la experiencia sensible ordinaria, es la sensación de estar vivo, entonces podemos concluir que todas las cuestiones relativas al fin o al objeto del pensamiento son preguntas sin respuesta, como lo son las relativas al fin u objeto de la vida. Al final de mi análisis, planteo la pregunta «¿Dónde estamos cuando pensamos?», no tanto porque su respuesta vaya a conducirnos a alguna conclusión, sino porque la pregunta misma y las consideraciones que suscita sólo tienen sentido en el contexto de todo el recorrido. Dado que lo que sigue se apoya en mis reflexiones anteriores, las resumiré brevemente en proposiciones que (sin pretenderlo) pueden parecer dogmáticas.

Primero: el pensar está siempre fuera del orden, interrumpe todas las actividades habituales y es interrumpido por éstas. El mejor ejemplo de este rasgo podría ser, una vez más —como sigue la vieja historia—, la costumbre de Sócrates de concentrar repentinamente «el pensamiento en sí mismo», apartarse de toda compañía y

quedarse plantado dondequiera que se encontrara, «aunque se le llamara», para luego seguir con lo que estuviera haciendo.[1] Como relata Jenofonte, en una ocasión permaneció totalmente inmóvil durante veinticuatro horas en un campamento militar, sumergido en sus pensamientos, como diríamos nosotros.

Segundo: las manifestaciones de las auténticas experiencias del yo pensante son múltiples; entre ellas se cuentan las falacias metafísicas, como la teoría de los dos mundos y, más interesante todavía, las descripciones no teóricas del pensar como una suerte de muerte o, a la inversa, la idea de que mientras pensamos formamos parte de otro mundo, nouménico, indirectamente presente para nosotros incluso en la oscuridad del aquí-y-ahora real, y la definición de Aristóteles del *bios theōrēticos* como un *bios xenikos*, como la vida de un extranjero. Estas mismas experiencias se reflejan también en la duda cartesiana de la realidad del mundo, en el «unas veces pienso y otras soy» de Valéry (como si ser real y pensar fueran opuestos), en la idea de Merleau-Ponty de que «no estamos verdaderamente solos más que a condición de no saberlo, esta misma ignorancia es nuestra soledad [la del filósofo]».[2] Y es cierto que el yo pensante, con independencia de lo que consiga, nunca será capaz de alcanzar la realidad como tal, ni de convencerse de que algo existe, o de que la vida, la vida humana, es algo más que un sueño. (Esta sospecha de que la vida sólo es un sueño es, como se sabe, uno de los rasgos más característicos de la filosofía asiática; hay numerosos ejemplos en la filosofía hindú. Citaré un ejemplo chino que es muy expresivo por su brevedad. Narra una historia sobre el filósofo taoísta [es decir, anticonfucionista] Chuang-Tsé. «Un día soñé que era una mariposa. Volaba en el jardín de rama en rama. Sólo tenía conciencia de mi existencia de mariposa y no la tenía de mi personalidad de hombre. Desperté. Y ahora no sé si

soñaba que era una mariposa o si soy una mariposa que es Chuang-Tsé. ¡Y entre éste y una mariposa bien tiene que haber *alguna* diferencia!».)[3]

Por otra parte, la intensidad de la experiencia del pensamiento se revela en la facilidad con la que puede invertirse la oposición entre pensamiento y realidad, de forma que sólo el pensamiento parece real, mientras que todo lo que meramente existe parece tan transitorio que es como si no existiera: «*Lo que es pensado*, *es*; y [sabe] que lo que *es,* solamente es, en tanto es pensamiento *para sí*» (*Was gedacht ist,* ist*; und was* ist*,* ist *nur, insofern es Gedanke ist*).[4] Sin embargo, el hecho esencial es que estas dudas desaparecen tan pronto como algo turba la solitud del pensador, y la llamada del mundo y de los otros hombres transforma la dualidad interior del dos-en-uno, de nuevo, en Uno. De ahí que la idea de que todo lo que existe puede ser un sueño sea, o bien la pesadilla que nace de la experiencia pensante, o bien el pensamiento consolador al que apelar, no ya cuando me he retirado del mundo, sino cuando el mundo se ha retirado de mí y ha devenido irreal.

Tercero: estas peculiaridades de la actividad de pensar provienen de la retirada inherente a todas las actividades espirituales; el pensar se ocupa siempre de objetos que están ausentes y se aparta de lo que está presente y a mano. Esto no prueba, desde luego, que exista otro mundo, distinto del que participamos en la vida cotidiana, pero significa que la realidad y la existencia, que sólo podemos concebir a partir del espacio y el tiempo, pueden ser suspendidas temporalmente, perder su peso y, con éste, su significado para el yo pensante. De modo que, en el curso de la actividad del pensamiento, lo que se convierte en significativo son destilaciones, productos de la desensorización, y no se trata de meros conceptos abstractos; en otra época, a estas destilaciones se las denominó «esencias».

Las esencias no pueden localizarse. El pensamiento humano que se apropia de ellas abandona el mundo de lo particular y sale a la búsqueda de algo *generalmente dotado de sentido*, aunque no necesariamente válido a escala universal. El pensamiento siempre «generaliza», extrae de muchos particulares —que gracias al proceso de desensorización puede empaquetar para una rápida manipulación— todo el sentido que puedan contener. La generalización es inherente al pensamiento, incluso cuando éste subraya el primado universal de lo particular. En otras palabras, lo «esencial» es lo que puede aplicarse en todas partes, y este «en todas partes», que dota al pensamiento de su peso específico, es, desde una perspectiva espacial, un «ningún lugar». El yo pensante, que se mueve entre universales, entre esencias invisibles, no se encuentra, por hablar en términos espaciales, «en ningún lugar»; es un apátrida en el sentido más contundente del término, algo que podría explicar el temprano desarrollo de un espíritu cosmopolita entre los filósofos.

El único pensador que conozco que fue explícitamente consciente de que esta condición de apátrida era consustancial a la actividad del pensar fue Aristóteles, quien, quizás al conocer tan bien y explicar con tanta claridad la diferencia entre acción y pensamiento (la distinción decisiva entre el modo de vida político y el filosófico), extrajo la conclusión obvia: se negó a «compartir el destino» de Sócrates y no permitió a los atenienses «pecar dos veces contra la filosofía». Cuando se le acusó de impiedad, abandonó Atenas y «se retiró a Calcis, centro de influencia macedonia».[5] En el *Protréptico*, una de sus primeras obras, bien conocida en la Antigüedad pero de la que sólo se conservan fragmentos, incluye la cualidad de apátrida entre las ventajas mayores de la forma de vida del filósofo. Allí alaba al *bios theōrētikos*, que no precisa «ni equipamiento ni un

lugar concreto para ejercitarse; dondequiera que una persona se consagre al pensamiento obtendrá la verdad por doquier como si estuviera presente». Los filósofos aman este «ningún lugar» como si se tratara de un país (*philochōrein*), y desean abandonar cualquier otra actividad por mor del *scholazein* (de estar ociosos, como diríamos hoy), dada la dulzura propia del pensar o filosofar.[6] La razón de esta bendita independencia es que la filosofía (el conocimiento por el discurso, *kata logon*) no se ocupa de los particulares, de las cosas que se ofrecen a los sentidos, sino de los universales (*kath'holou*), cosas que no pueden localizarse.[7] Sería un grave error buscar esos universales en los asuntos prácticos y políticos, que siempre tienen que ver con particulares; en este ámbito, los enunciados «generales», igualmente aplicables en cualquier parte, degeneran de inmediato en generalidades vacías. La acción opera con los particulares, y en el campo de la ética o de la política sólo son válidos los enunciados particulares.[8]

Bien podría ser que hubiéramos planteado una cuestión errónea e inapropiada al preguntarnos por la localización del yo pensante. Visto desde la perspectiva del mundo cotidiano de las apariencias, el *en todas partes* del yo pensante —convocando ante su presencia lo que le place desde cualquier distancia temporal o espacial, distancia que el pensamiento atraviesa a una velocidad superior a la de la luz—, es un *ningún lugar*. Y como este ningún lugar no es en absoluto idéntico al ningún lugar bifronte del que salimos de golpe al nacer y en el que desaparecemos casi tan rápidamente con la muerte, puede concebirse como el Vacío. Y el vacío absoluto puede ser un concepto límite que, aunque concebible, es impensable. Resulta evidente que si no existe absolutamente nada, no hay nada en qué pensar. El hecho de que poseamos estos estrechos conceptos límite, que encierran nuestro pensamiento entre muros infranqueables

—la noción de un comienzo o un fin absolutos es uno de ellos— nos hace comprender que, en verdad, somos seres *finitos*. Suponer que tales límites pudieran servir para circunscribir un lugar donde poder localizar al yo pensante no sería más que una variación de la teoría de los dos mundos. La naturaleza finita del hombre, que le viene irrevocablemente dada en virtud del breve lapso de tiempo de su vida, enclavado en un tiempo que se extiende infinitamente hacia el pasado y el futuro, constituye la infraestructura, por así decirlo, de toda actividad espiritual: se manifiesta como la única realidad de la que el pensar como tal es consciente cuando el yo pensante se ha retirado del mundo de las apariencias y ha perdido el sentido de la realidad, inseparable del *sensus communis*, gracias al cual nos orientamos en este mundo.

En otras palabras, la observación de Valéry —cuando se piensa no se *es*— sería cierta si el sentido de la realidad estuviera completamente determinado por nuestra existencia espacial. El *en todas partes* del pensamiento es, en verdad, un ningún lugar. Pero no existimos sólo en el espacio, también lo hacemos en el tiempo, recordando, compilando y recopilando lo que ya no es presente, en el «vientre de la memoria» (Agustín de Hipona), anticipando y planificando con la voluntad lo que no es todavía. Nuestra pregunta —¿Dónde estamos cuando pensamos?— tal vez era errónea, porque al preguntarnos por el *topos* de esta actividad nos referíamos exclusivamente al espacio, como si hubiéramos olvidado la famosa intuición kantiana de que «el tiempo no es otra cosa que la forma del sentido interno, esto es, del intuirnos a nosotros mismos y nuestro estado interno». Para Kant esto equivalía a decir que el tiempo no tenía nada que ver con las apariencias como tales —«no se refiere ni a una figura ni a una posición» dada a nuestros sentidos—, sino sólo con las apariencias que afectan a

nuestro «estado interior», donde el tiempo determina «la relación entre las representaciones».[9] Y estas representaciones —a través de las cuales hacemos presente lo que está fenoménicamente ausente—, son, desde luego, objetos del pensamiento, es decir, experiencias o ideas que han pasado por la operación de desmaterialización en virtud de la cual el espíritu prepara sus objetos, y por la de «generalización», que les priva también de sus cualidades espaciales.

El tiempo determina la forma en que estas representaciones se relacionan entre sí al colocarlas en una sucesión ordenada a la que normalmente llamamos «cadenas de pensamiento». Todo pensar es discursivo y, en la medida en que sigue una cadena de pensamiento, se podría describir, por analogía, como «una línea que progresa hasta el infinito», que corresponde a la forma en que normalmente nos representamos la cualidad secuencial del tiempo. Pero para crear esa línea de pensamiento debemos transformar la *yuxtaposición* en la que los hechos de la experiencia se nos dan, en una *sucesión* de palabras silenciosas —el único medio que nos permite *pensar*—, lo que indica que no sólo desensorializamos la experiencia original, sino que también la desespacializamos.

20. La brecha entre pasado y futuro: el *nunc stans*

Con la esperanza de descubrir dónde se localiza al yo pensante en el tiempo, y si es posible determinar temporalmente su actividad infatigable, recurriré a una de las parábolas de Kafka que, a mi juicio, trata este tema con precisión. Forma parte de una colección de aforismos titulada «Él».[10]

> Él tiene dos adversarios: el primero le presiona desde atrás, desde su origen. El segundo le bloquea el camino hacia delante. Lucha contra ambos. En realidad, el primero lo apoya en su lucha contra el segundo, pues le quiere empujar hacia delante e, igualmente, el segundo le presta su apoyo en su lucha contra el primero, ya que lo presiona desde atrás. Pero esto sólo teóricamente es así. Pues ahí no están sólo los dos adversarios, sino él mismo también, ¿y quién no conoce sus intenciones? Siempre sueña que, en un momento de descuido —y esto, debe admitirse, requeriría una noche impensablemente oscura—, pueda evadirse del frente de batalla y ser elevado, gracias a su experiencia de lucha, por encima de los combatientes como árbitro.

A mi modo de ver, esta parábola describe la sensación del tiempo propia del yo pensante. Analiza poéticamente nuestro «estado interior» en relación con el tiempo, del que somos conscientes cuando nos hemos retirado de las apariencias y encontramos nuestras actividades mentales replegándose característicamente sobre sí mismas: *cogito me cogitare, volo me velle,* etc. La sensación interna del tiempo surge cuando no estamos totalmente absorbidos por los elementos invisibles y ausentes en que pensamos, sino que empezamos a dirigir nuestra atención hacia la propia actividad del pensamiento. En esta situación el pasado y el futuro también están presentes, precisamente porque para nuestros sentidos también están ausentes; así, el yano del pasado se transforma, en virtud de la metáfora espacial, en algo que está *detrás* nuestro, y el todavía-no del futuro es algo que se aproxima desde adelante (la palabra alemana *Zukunft* y la francesa *avenir* significan literalmente «lo que viene hacia»). En Kafka esta escena es el campo de batalla donde las fuerzas del pasado y el futuro se enfrentan. Entre ambas encontramos a un hombre a quien Kafka denomina «él», que, si no quiere perder terreno, debe librar la batalla a las dos. Son «sus» antagonistas; no son simplemente contrarios, y si «él» no estuviera entre ellas difícilmente lucharían entre sí enfrentándose a ambas; e, incluso, aunque tal antagonismo fuera inherente a las dos y pudieran

confrontarse sin «él», haría ya tiempo que se habrían neutralizado y destruido, ya que, en tanto que fuerzas, tienen el mismo poder.

El *continuum* temporal, el cambio interminable, se descompone en los tiempos gramaticales de pasado, presente y futuro, de tal manera que la oposición entre pasado y futuro, igual que la del ya-no y la del todavía-no, se debe únicamente a la presencia del hombre que en sí mismo tiene un «origen», su nacimiento, y un fin, su muerte, y se encuentra, por tanto, en todo momento entre los dos; este intervalo se llama «presente». Es la inserción del hombre, con su limitado lapso temporal de vida; es lo que transforma la ininterrumpida corriente de puro cambio —que podemos concebir según un esquema cíclico o en forma de movimiento rectilíneo, sin ser capaces de imaginar un fin o un comienzo absolutos—, en el tiempo tal y como lo conocemos.

Al margen del concepto de tiempo que sostengamos, no deja de sonarnos extraña esta parábola en la que las dos formas gramaticales del tiempo, el pasado y el futuro, se perciben como fuerzas opuestas que chocan en el Ahora presente. La extrema sobriedad del lenguaje de Kafka, en el que para salvaguardar el realismo de la fábula se elimina toda la realidad que el mundo del pensamiento pudiera haber engendrado, puede hacerla parecer más extraña de lo que el mismo pensamiento requiere. Por este motivo, recurriré a una narración curiosamente afín, en la que Nietzsche sigue el estilo claramente alegórico de *Así habló Zaratustra*. Es un texto mucho más fácil de comprender, porque, como indica su título, se refiere meramente a una «Visión» o a un «Enigma».[11] La alegoría comienza con la llegada de Zaratustra a un portón. Éste, como todo portón, tiene una entrada y una salida, es decir, puede contemplarse como el punto de encuentro de dos caminos:

> Dos caminos convergen aquí: nadie los ha recorrido aún hasta su final. Esa larga calle hacia atrás: dura una eternidad. Y esa larga calle hacia adelante —es otra eternidad. Se contraponen esos caminos: chocan derechamente de cabeza: —y aquí, en este portón, es donde convergen. El nombre del portón está escrito arriba: «Instante» [*Augenblick*] [...] «¡Mira este Instante!» A partir del portón llamado Instante arranca *hacia atrás* una calle sin fin: detrás de nosotros yace una eternidad [y otra calle conduce hacia delante a un futuro eterno].

Heidegger, que interpreta este pasaje en su *Nietzsche*,[12] observa que esta visión no es la del observador, sino sólo la de alguien que está en el portón; para quien observe, el tiempo pasa como lo concebimos normalmente, como una sucesión de «ahoras», donde una cosa sucede a otra sin cesar. No hay punto de encuentro; no hay dos vías, dos caminos, sino solamente uno. Sólo hay choque para quien «*es* él *mismo* el instante. [...] Quien está en el instante está girando en dos direcciones: para él, pasado y futuro corren *uno contra otro*». Y, en el contexto de la teoría nietzscheana del eterno retorno, Heidegger resume al decir: «Esto es lo más grave y lo propio de la doctrina del eterno retorno, que la eternidad *es* en el instante, que el instante no es el ahora fugaz, no es el momento que se desliza veloz para un observador, sino el choque de futuro y pasado». (El mismo pensamiento se encuentra en Blake: «Sostén la infinitud en la palma de la mano / Y la eternidad en una hora».)

Volvamos a Kafka. Es necesario recordar que todos estos ejemplos no se refieren a doctrinas o teorías, sino a pensamientos vinculados a las experiencias por las que atraviesa el yo pensante. Desde la perspectiva de una eterna corriente que fluye sin cesar, la inserción del hombre, luchando en ambas direcciones, produce una ruptura que, al ser defendida en ambos sentidos, va prolongándose en una brecha: el presente considerado como campo de batalla del guerrero. Para Kafka este campo de batalla constituye la metáfora del hogar del hombre en la tierra. Desde la perspectiva del hombre, siempre inserto y atrapado entre *su*

pasado y *su* futuro, dirigidos ambos hacia el instante que crea su presente, el campo de batalla es un lugar intermedio, un ahora prolongado donde transcurre su vida. El presente, en general el más fútil y resbaladizo de los tiempos —basta con decir «ahora» y señalarlo, para que ya se haya esfumado —, no es más que el choque entre un pasado, que ya no es, y un futuro que se aproxima, pero que aún no está ahí. El ser humano habita en ese intermedio, y lo que denomina «presente» constituye la lucha de toda una vida frente al peso muerto del pasado, que, con la esperanza, le empuja hacia delante, y al temor de un futuro (cuya única certeza es la muerte), que le hace retrotraerse, lleno de nostalgia y recuerdos, a la «quietud del pasado», única realidad de la que puede estar seguro.

No debiera alarmarnos más de lo necesario el hecho de que esta representación del tiempo sea diferente a la secuencia temporal de la vida cotidiana, donde los tres tiempos gramaticales se enlazan sin problemas, y donde el mismo tiempo puede integrarse bajo el modelo de la sucesión de números fijados por el calendario; aquí el presente es hoy, el pasado comienza ayer y el futuro, mañana. En la medida en que el presente constituye el punto de referencia fijo a partir del cual nos orientamos, mirando hacia atrás o hacia delante, aparece cercado también por el pasado y el futuro. Si a esta ininterrumpida corriente de puro cambio le podemos dar la forma de una continuidad temporal, no se lo debemos al tiempo en sí, sino a la continuidad de nuestras actividades en el mundo, donde *continuamos* lo que comenzamos ayer y esperamos finalizar mañana. En otras palabras, la continuidad temporal depende de la de nuestra vida ordinaria, y los asuntos cotidianos, a diferencia de la actividad del yo pensante —siempre ajeno a las circunstancias espaciales que lo rodean—, están

permanentemente condicionados por el espacio. Gracias a esta completa espacialización de nuestra vida cotidiana puede hablarse del tiempo con categorías espaciales, de modo que el pasado puede parecernos como algo que se extiende «detrás» de nosotros, y el futuro como algo que se encuentra «delante».

La parábola de Kafka no puede aplicarse al hombre en sus ocupaciones cotidianas, sino sólo al yo pensante, en la medida en que se ha retirado de las ocupaciones de la vida ordinaria. La brecha entre pasado y futuro sólo se abre en la reflexión, cuyo objeto es lo que está ausente, ya sea porque ha desaparecido o porque todavía no ha aparecido. La reflexión lleva estas «regiones» ausentes ante el espíritu; desde esta perspectiva, la actividad del pensamiento puede entenderse como una lucha contra el tiempo mismo. Sólo porque «él» piensa y, por consiguiente, ya no está atrapado en la continuidad de la vida cotidiana en el mundo de las apariencias, el pasado y el futuro pueden manifestarse como entidades puras, y «él» puede tomar conciencia de un «ya-no» que le empuja hacia delante y un «todavía-no» que le presiona hacia atrás.

Desde luego, la historia de Kafka está escrita en lenguaje metafórico, y sus imágenes, extraídas de la vida cotidiana, han de entenderse como analogías sin las cuales, como ya he indicado, no se podrían describir los fenómenos mentales. Pero esto siempre genera dificultades interpretativas. En este caso, el problema concreto radica en que el lector debe ser consciente de que el yo pensante no es el yo tal y como aparece y se mueve en el mundo, con el recuerdo de su propio pasado biográfico, como si «él» fuera *à la recherche du temps perdu* o a planear cosas para el futuro. Gracias a que el yo pensante carece de edad y no está en ningún lugar, pueden manifestarse el pasado y el futuro, por así decirlo, vaciados de su contenido concreto y

liberados de todas las categorías espaciales. Lo que el yo pensante percibe en «sus» dos adversarios es el tiempo mismo y el cambio constante que supone, el implacable movimiento que transforma todo Ser en Devenir, en vez de dejarlo *ser* en paz, destruyendo de este modo su ser *presente*. Como tal, el tiempo se convierte en el mayor enemigo del yo pensante, porque —en virtud de la encarnación del espíritu en un cuerpo cuyos movimientos internos no pueden detenerse nunca— interrumpe inexorable y regularmente el silencio inmóvil en el que el espíritu, sin hacer nada, permanece activo.

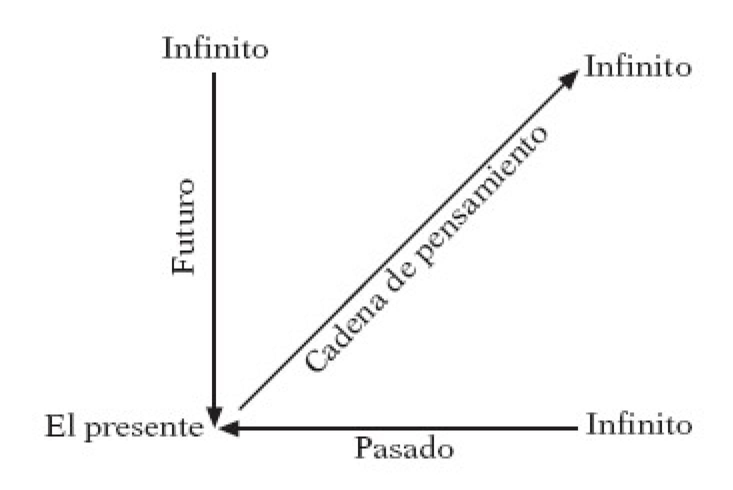
El significado último de la parábola pasa al primer plano en la frase final, cuando «él», situado en la brecha del tiempo, que es un presente inmóvil, *nunc stans*, sueña con el momento en que el tiempo, sorprendido, haya perdido su fuerza; entonces la calma se asentará sobre el mundo, no una calma eterna, pero sí lo suficientemente estable para darle a «él» la oportunidad de evadirse de la primera línea y ser ascendido a la posición de árbitro, espectador y juez fuera del juego de la vida, a quien pueda atribuirse el significado del lapso temporal que va desde la vida hasta la muerte, porque «él» ya no está implicado.

¿Qué son este sueño y esta región sino el viejo sueño de la metafísica occidental, de Parménides a Hegel, de una región atemporal, de una eterna presencia en completa calma más allá de todos los relojes y calendarios del hombre, la región, precisamente, del pensamiento? ¿Y qué es esta «posición de árbitro», cuyo deseo incita a esta ensoñación, sino el asiento de los espectadores pitagóricos, que son «los mejores» porque no participan en la lucha por la fama y los bienes, desinteresados, desprendidos, serenos, atentos sólo al espectáculo? Son ellos quienes pueden descubrir su significado y juzgar la representación.

Sin alterar demasiado la magnífica historia de Kafka podemos ir quizás un paso más allá. La dificultad de la metáfora de Kafka es que, al evadirse de la primera línea, «él» abandona el mundo y juzga desde fuera, aunque no necesariamente desde arriba. Además, si es la inserción del hombre lo que rompe la indiferente corriente del cambio eterno al atribuirle un propósito, a saber, él mismo, el ser que la combate, y si a través de esa inserción el fluir indiferente del tiempo se articula en el pasado, lo que está detrás de él, el futuro, lo que se encuentra delante y él mismo, el presente que lucha, resulta que su presencia provoca que la corriente temporal se desvíe de su dirección original, cualquiera que ésta sea, o (suponiendo un movimiento cíclico) de su no-dirección última. La desviación parece inevitable, porque lo que se inserta en la corriente no es un objeto pasivo que constituya el juguete de las olas que le pasan por encima, sino un luchador que defiende su propia presencia y, así, define lo que de otro modo le resultaría indiferente como «sus» adversarios: el pasado, contra el que lucha con la ayuda del futuro; el futuro, que ataca secundado por el pasado.

Sin «él» no habría diferencia entre pasado y futuro, sólo cambio perpetuo. Si no fuera así, estas fuerzas chocarían frontalmente y se aniquilarían. Pero gracias a la inserción de una presencia combativa, se encuentran en un ángulo, y la imagen correcta debería ser entonces lo que los físicos llaman un paralelogramo de fuerzas. La ventaja de utilizar esta imagen radica en que la región del pensamiento ya no tiene que situarse más allá o por encima del mundo y del tiempo humano; el combatiente ya no tendría que huir de la primera línea para encontrar la calma y la inmovilidad que precisa el pensamiento. «Él» reconocería que «su» lucha no habría sido inútil, porque dentro del mismo campo de batalla hay una región donde puede descansar cuando está

exhausto. La localización del yo pensante en el tiempo estaría en la zona intermedia entre pasado y futuro, en el presente, este ahora misterioso y huidizo, una simple brecha en el tiempo, hacia la que, sin embargo, se dirigen los tiempos verbales más sólidos, el pasado y el futuro, pues denotan lo que ya no *es* y lo que no *es* todavía. Su mismo *ser*, incluso, se lo deben al hombre, que se ha insertado entre ambos y ha establecido ahí su presencia. Sigamos brevemente las implicaciones de la imagen corregida (en la pág. sig.).



Desde una perspectiva ideal, la acción de las fuerzas que forman nuestro paralelogramo debería determinar una tercera fuerza, la diagonal, cuyo origen estaría en el punto de encuentro y aplicación de las otras dos. Esta diagonal se mantendría en el mismo plano, sin saltar fuera de la dimensión de las fuerzas temporales, pero se diferenciaría en un rasgo importante de las fuerzas de las que depende. Las dos fuerzas opuestas, pasado y futuro, tienen ambas un origen indefinido; vistas desde el presente, situado en el medio, una viene del pasado infinito y la otra del futuro infinito. Pero aun sin tener un comienzo conocido, tienen un fin, el punto en el que se encuentran y chocan entre sí: el presente. Por el contrario, la fuerza representada por la diagonal cuenta con un origen muy preciso, y su punto de

partida es la colisión de las otras dos fuerzas, pero sería infinita respecto a su fin, ya que es el resultado de la acción concertada de dos fuerzas cuyo origen está en el infinito. Esta diagonal, de origen conocido, cuya dirección la determinan el pasado y el futuro y que ejerce su fuerza hacia un punto indefinido como si pudiese alcanzar el infinito, me parece una metáfora perfecta para describir la actividad del pensamiento.

Si el personaje de Kafka pudiese caminar por esta diagonal, en perfecta equidistancia de las fuerzas de presión del pasado y el futuro, no hubiera tenido que evadirse del frente de batalla, como le impone la parábola, para estar por encima y más allá de la lucha. Pues aunque esta diagonal apunte hacia el infinito, está limitada, encerrada, por decirlo así, entre las fuerzas del pasado y el futuro y, por lo tanto, protegida frente al vacío; se enraíza en el presente y permanece vinculada a él, un presente enteramente humano, aunque sólo se actualice del todo en el proceso del pensamiento y no dure más que el mismo proceso. Es la calma del Ahora de la existencia humana, tan presionada y sacudida por el tiempo; es, de alguna forma, y por cambiar la metáfora, la calma en medio de una tempestad, que aun no teniendo nada en común con ella, no obstante forma parte de ella. En esta brecha entre pasado y futuro encontramos nuestro lugar en el tiempo cuando pensamos, es decir, cuando tenemos la suficiente distancia del pasado y del futuro para confiarnos la responsabilidad de descubrir su significado, de asumir el papel de «árbitros» o jueces de los distintos asuntos sin fin de la existencia humana en el mundo, sin llegar jamás a la solución final de los enigmas, pero siempre dispuestos a aportar nuevas respuestas a las cuestiones que nacen de todo esto.

Para evitar malentendidos: las imágenes que estoy utilizando aquí para señalar, metafórica y tentativamente, dónde se localiza el pensamiento, sólo pueden servir en el marco de los fenómenos mentales. Si se aplican al tiempo histórico o al biográfico, estas metáforas carecen de sentido; ahí no hay brecha temporal. Sólo en tanto que piensa, es decir, siguiendo a Valéry, en tanto que *no* es, puede el hombre —un «Él» como justamente le llama Kafka, y no un «alguien»— vivir en la actualidad total de su ser concreto en esta brecha entre el pasado y el futuro, en este presente sin tiempo.

La brecha, aunque la hayamos conocido como *nunc stans*, el «ahora inmóvil» de la filosofía medieval, que en la forma de *nunc aeternitatis* servía de modelo y metáfora de la eternidad divina,[13] no es un hecho histórico; es coetánea a la existencia del hombre en la tierra. Mediante otra metáfora la hemos denominado la región del espíritu, pero quizá se trate más bien del sendero pavimentado por el pensar, la pequeña y apenas perceptible senda del no-tiempo abierta por la actividad del pensamiento en el espacio tiempo concedido a los hombres, que deben nacer y morir. Siguiendo este sendero, las cadenas de pensamiento, el recuerdo y la anticipación, salvan aquello que tocan de la ruina del tiempo histórico y biográfico. A diferencia del mundo y la cultura en los que hemos nacido, este pequeño espacio atemporal inscrito en el mismo corazón del tiempo no puede heredarse ni transmitirse por tradición, aunque a él remita, de forma más o menos enigmática, toda gran obra de pensamiento; así, como vimos, Heráclito decía del notoriamente críptico e incierto oráculo de Delfos: *Oute legei, oute kryptei, alla sēmainei* («No dice ni oculta, sino indica por medio de signos»).

Cada nueva generación, cada ser humano, al tomar conciencia de su inserción entre un pasado infinito y un futuro infinito, debe descubrir de nuevo y trazar con

esfuerzo la senda del pensamiento. Y, después de todo, es posible e incluso me parece probable, que la extraña supervivencia de las grandes obras, su relativa permanencia a través de los siglos, se deba al hecho de haber nacido en este pequeño y apenas perceptible sendero del no-tiempo, que el pensamiento de sus creadores consiguió pavimentar entre un pasado y un futuro infinitos al aceptar el pasado y el futuro como dirigidos, proyectados, por así decirlo, hacia ellos mismos —como *sus* predecesores y sucesores, *su* pasado y su futuro—, estableciendo así un presente, una suerte de tiempo fuera del tiempo, en el que los hombres pueden engendrar obras atemporales y, gracias a ellas, trascender su propia finitud.

Naturalmente, esta atemporalidad no es la eternidad; se diría que surge de la colisión entre pasado y futuro, mientras que la eternidad es un concepto límite que no puede ser pensado porque supone el colapso de todas las dimensiones temporales. La dimensión temporal del *nunc stans* que se experimenta en la actividad del pensamiento reúne a los tiempos ausentes, el todavía-no y el ya-no, ante su propia presencia. Esta dimensión es el «territorio del intelecto puro» de Kant (*Land des reinen Verstandes*), «una isla que ha sido encerrada por la misma naturaleza entre límites invariables» y que «está rodeada por un océano ancho y borrascoso», el mar de la vida cotidiana.[14] Y aunque yo no lo considere el «territorio de la verdad», ciertamente es el único ámbito en el que la totalidad de la propia vida y su significado —inaprensible para los mortales (*nemo ante mortem beatus esse dici potest*), cuya existencia, a diferencia de todas las otras cosas que empiezan a *ser* en el momento en que se completan, se extingue cuando ya no *es* —, en el que este todo inaprensible puede manifestarse como la pura continuidad del yo-soy, como presencia perdurable en

medio de la siempre cambiante transitoriedad del mundo. Debido a esta experiencia del yo pensante, el primado del presente, el más transitorio de los tiempos verbales en el mundo de las apariencias, se convirtió en un principio casi dogmático de la especulación filosófica.

Permítanme ahora, al final de estas largas reflexiones, llamar la atención, no sobre mi «método», ni siquiera sobre mis «criterios» ni, peor todavía, sobre mis «valores» —que en este tipo de empresas permanecen misericordiosamente ocultos a su autor, aunque al lector o al oyente le pueden resultar o, mejor, le *parezcan*, totalmente manifiestos—, sino sobre lo que en mi opinión constituye el supuesto básico de esta investigación. He hablado de las «falacias» metafísicas que, como veíamos, contienen importantes indicaciones sobre lo que pueda ser esta curiosa actividad, fuera del orden, que llamamos «pensamiento». Me he alistado en las filas de aquellos que desde hace ya algún tiempo se esfuerzan por desmontar la metafísica y la filosofía, con todas sus categorías, tal y como las hemos conocido desde sus comienzos en Grecia hasta nuestros días. Tal desmantelamiento sólo es posible si partimos del supuesto de que el hilo de la tradición se ha roto y que no seremos capaces de renovarlo. Desde la perspectiva histórica, lo que en realidad se ha derrumbado es la trinidad romana, que durante siglos unió religión, autoridad y tradición. La pérdida de esta trinidad no anula el pasado, y el proceso de desmantelamiento no es en sí mismo destructivo; se limita a sacar conclusiones de una pérdida que es una realidad y que, como tal, ya no forma parte de la «historia de las ideas», sino de nuestra historia política, de la historia del mundo.

Lo que se ha perdido es la continuidad del pasado tal y como parecía transmitirse de generación en generación, desarrollando su propia cohesión en el proceso. El desmantelamiento tiene su propia técnica, a la que apenas

me he referido. Nos encontramos entonces con un pasado, pero con un pasado *fragmentado* que ya no puede evaluarse con certeza. Sobre esto, y para no extenderme, citaré algunos versos que lo expresan mejor y con más concisión que yo:

> Tu padre a cinco brazas yace hundido.
> Sus huesos en coral se han convertido:
> los que fueron sus ojos, hoy son perlas:
> sus cosas corruptibles sabe hacerlas
> el mar algo precioso y sorprendente.
>
> *La tempestad*, acto I, escena II[*]

Es de estos fragmentos del pasado, después de haber sufrido la transformación marina, de lo que me he ocupado aquí. Si todavía podemos seguir utilizándolos, se lo debemos al sendero atemporal que el pensamiento pavimenta en el mundo espacio-temporal. Si alguno de mis oyentes o lectores estuviera tentado de probar este método de desmantelamiento, que tenga cuidado de no destruir lo «precioso y sorprendente», el «coral» y «las perlas», que probablemente sólo se pueden salvar como fragmentos:

> Oh, hunde tus manos en el agua,
> húndelas hasta las muñecas,
> y mira el fondo de la pila
> para ver lo que has perdido.
>
> El glaciar golpea en el armario,
> el desierto gime en la cama.
> Y la grieta en la taza
> abre una senda hacia el reino de los muertos.
>
> W. H. Auden[15]

Y por decir lo mismo en prosa: «Hay libros que han sido injustamente olvidados; ninguno es injustamente recordado».[16]

21. *POST SCRIPTUM*

En la segunda parte de esta obra me ocuparé de la voluntad y del juicio, las otras dos actividades del espíritu. Contempladas desde la perspectiva de estas especulaciones sobre el tiempo, se ocupan de cuestiones ausentes, bien porque todavía no existen, bien porque ya no existen; pero, a diferencia de la actividad de pensar, que tiene que ver con «los invisibles» en toda experiencia y que tiende siempre a la generalización, estas actividades tratan siempre con lo particular y, en este sentido, se encuentran más cerca del mundo de las apariencias. Si queremos tranquilizar nuestro sentido común, tan gravemente ofendido por la necesidad de la razón de proseguir sin propósito su búsqueda de sentido, se puede caer en la tentación de justificar tal necesidad afirmando que el pensamiento es una preparación indispensable para decidir lo que será y evaluar lo que ya no es. Dado que el pasado, en tanto que pasado, deviene objeto de nuestro juicio, éste, por su parte, sería una mera preparación de la voluntad. Tal es, sin lugar a dudas, la perspectiva, legítima en cierta medida, del hombre como ser que actúa.

Con todo, este último intento por defender la actividad pensante ante el reproche de ser poco práctica e inútil no funciona. La decisión a la que llega la voluntad jamás puede deducirse de los mecanismos del deseo o de las deliberaciones del intelecto que puedan precederla. O bien la voluntad es un órgano de la espontaneidad libre que interrumpe todas las cadenas causales de motivación que la pudieran vincular, o no es nada más que una ilusión. Frente al deseo, de un lado, y a la razón, de otro, la voluntad actúa como «una suerte de *coup d'état*», como diría Bergson, y esto supone, por tanto, que «los actos libres son excepcionales»: «Aunque somos libres cada vez que

queremos retornar a nosotros mismos, *rara vez ocurre que lo deseemos*» (cursivas de Hannah Arendt).[17] En otras palabras, no es posible ocuparse de la actividad de la voluntad sin abordar el problema de la libertad.

Propongo tomar en serio la evidencia interna —el «dato inmediato de la conciencia», en palabras de Bergson— y, puesto que coincido con muchos autores que han abordado esta cuestión en que este dato y todos los problemas con él relacionados eran desconocidos en la Grecia antigua, debo admitir que esta facultad tuvo que ser «descubierta», y que este descubrimiento se puede ubicar históricamente, coincidiendo con el descubrimiento de la «interioridad» humana como esfera particular de nuestra vida. En suma, analizaré la facultad de la voluntad apoyándome en su historia.

Rastrearé las experiencias que los hombres han tenido con esta paradójica y contradictoria facultad (toda volición, por el hecho de dirigirse a sí misma en imperativo, produce su propia contravolición), empezando por el temprano descubrimiento del apóstol Pablo de la impotencia de la voluntad —«[…] no pongo por obra lo que quiero, sino lo que aborrezco, eso hago»—[18] para pasar a examinar los testimonios de la Edad Media, que comienzan con la idea de Agustín de Hipona de que lo que está «en guerra» no es la carne y el espíritu, sino el espíritu, como voluntad, consigo mismo; el «yo más profundo» del hombre se dirige contra sí mismo. Pasaré después a la edad moderna, donde, con el nacimiento de la idea del progreso, se reemplazó la antigua primacía filosófica del presente sobre los demás tiempos por la del futuro, una fuerza a la que, en palabras de Hegel, «el Ahora no puede resistirse», de forma que el pensamiento se concibe como «esencialmente la negación de algo inmediatamente presente» (*in der Tat ist das Denken wesentlich die Negation eines unmittelbar Vorhandenen*).[19]

O citando a Schelling: «En la última y suprema instancia no hay más Ser que la Voluntad»,[20] actitud que encuentra su apogeo final negándose a sí misma en la «voluntad de poder» de Nietzsche.

Al mismo tiempo seguiré una evolución paralela en la historia de la Voluntad, según la cual la volición es la capacidad interior mediante la que los hombres deciden «quiénes» van a ser, en qué forma quieren mostrarse en el mundo de las apariencias. La voluntad, que se ocupa de proyectos y no de objetos, es la que, en cierto sentido, crea la *persona* que es susceptible de ser alabada o reprobada y, en cualquier caso, que se tiene por responsable no ya sólo de sus actos, sino de su «Ser» completo, de su *carácter*. Las tesis de Marx y de los existencialistas, que desempeñan un papel tan importante en el pensamiento del siglo XX y que sostienen que el hombre es su propio creador y productor, se apoyan en estas experiencias, aun cuando está claro que nadie se ha «hecho» a sí mismo o ha «producido» su existencia; ésta es, creo yo, la última de las falacias metafísicas, que corresponde al énfasis de la edad moderna en la voluntad como un sustituto del pensamiento.

Concluiré la segunda parte con un análisis de la facultad de juzgar, y allí la mayor dificultad será la curiosa escasez de fuentes que ofrezcan testimonios fiables. Hasta la *Crítica del juicio* de Kant, esta facultad no se convirtió en tema de interés para un pensador de primer orden.

Mostraré que mi hipótesis principal, al distinguir el juicio como capacidad mental específica, es que a los juicios no se llega por deducción ni por inducción. En dos palabras, el juicio no tiene nada en común con las operaciones lógicas, por ejemplo cuando decimos: «Todos los hombres son mortales, Sócrates es un hombre, luego Sócrates es mortal». Buscaremos el «sentido silencioso», que —cuando se ha tomado en consideración— siempre se ha concebido, incluso

por Kant, como «gusto» y, por tanto, como perteneciente al terreno de la estética. En las cuestiones de orden práctico y moral se le denominó «conciencia», y la conciencia no juzga: voz divina que emana de Dios o de la razón, decía qué se debía hacer o no y de qué cabía arrepentirse. Sea lo que sea esta voz de la conciencia, no puede decirse que sea «silenciosa» y su validez depende por completo de una autoridad que está por encima y más allá de las leyes y normas meramente humanas.

Con Kant, el juicio aparece como «un talento peculiar que sólo puede ser ejercitado, no enseñado». El juicio se ocupa de los particulares, y cuando el yo pensante, que se mueve en el ámbito de lo general, abandona su retiro y regresa al mundo de las apariencias, resulta que el espíritu precisa de un nuevo «don» para poder hacerles frente. «Una cabeza obtusa o limitada», creía Kant, «[…] puede muy bien llegar, a base de estudio, hasta la misma erudición mediante la instrucción. Pero teniendo en cuenta que también en tales casos suele faltar el juicio, no es raro encontrar hombres muy cultos que, al hacer uso de su especialidad científica, dejan traslucir esa carencia irremediable [del don].»[21] En Kant, la razón y sus «ideas reguladoras» vienen en auxilio del juicio, pero si la facultad de juzgar es distinta de otras facultades del espíritu, deberemos atribuirle su propio *modus operandi*, su propia manera de proceder.

Y esto tiene cierta importancia para un grupo de problemas que acechan al pensamiento moderno, en especial para el de la teoría y la práctica y para todos los intentos por alcanzar una teoría de la ética más o menos plausible. A partir de Hegel y Marx se han abordado estas cuestiones desde la perspectiva de la historia y desde la idea de que el progreso de la especie humana era una realidad. En definitiva, nos encontraremos ante la única alternativa posible respecto de tales cuestiones. O bien decimos con

Hegel: *Die Weltgeschichte ist das Weltgericht,** dejando el juicio último al éxito, o bien afirmamos, con Kant, la autonomía del espíritu humano y su independencia potencial de las cosas como son o como han llegado a ser.

Aquí nos ocuparemos, y no será la primera vez,** del concepto de historia, aunque quizá seamos capaces de meditar sobre el significado más antiguo del término, que, como tantos otros de nuestro lenguaje político y filosófico, es de origen griego: deriva de *historein*, «inquirir para poder decir cómo fue»; *legein ta eonta*, dice Heródoto. Pero el origen del verbo se halla una vez más en Homero (*Ilíada*, XVIII), donde aparece el sustantivo *histor* («historiador», si se quiere), y este historiador homérico es el *juez*. Si el juicio es nuestra facultad para ocuparnos del pasado, el historiador es el hombre que investiga, y quien, al narrar el pasado, lo somete a juicio. Si esto es así, recobraremos nuestra dignidad humana, se la reconquistaremos, por así decir, a la pseudo-divinidad de la edad moderna llamada «historia», sin por ello negar la importancia de la historia, pero retirándole el derecho a ser el juez último. Catón el Viejo, con quien inicié estas reflexiones —«nunca hacía más que cuando nada hacía, y nunca se hallaba menos solo que cuando estaba solo»—, nos ha legado una curiosa sentencia que resume a la perfección el principio político implícito en esta tarea de reconquista. Dice: *Victrix causa deis placuit, sed victa Catoni* («La causa victoriosa plugo a los dioses, pero la vencida a Catón»).*

Segunda parte

LA VOLUNTAD

La segunda parte de *La vida del espíritu* estará consagrada a la facultad de la Voluntad y, en consecuencia, tratará también del problema de la Libertad, que, como dijo Bergson, «ha sido para los modernos lo que las paradojas de los eleatas fueron para los antiguos». Los fenómenos de los que nos ocuparemos están recubiertos por una capa extraordinaria de razonamientos controvertidos en modo alguno arbitrarios y, por tanto, nada despreciables, si bien se apartan de las experiencias concretas del yo volente en beneficio de doctrinas y teorías no necesariamente interesadas en «salvar los fenómenos».

Una de las razones de estas dificultades es muy sencilla: la facultad de la Voluntad era desconocida en la Antigüedad griega y fue descubierta gracias a experiencias de las que apenas se tiene noticia con anterioridad al primer siglo de la era cristiana. El problema al que se enfrentaron las centurias siguientes fue reconciliar esta facultad con los principios básicos de la filosofía griega: los pensadores ya no querían abandonar la filosofía y limitarse a decir, con Pablo de Tarso: «Predicamos a Cristo crucificado, piedra de escándalo para los judíos y necedad para los gentiles». Algo que, como tendremos ocasión de comprobar, sólo Pablo podía hacer.

Pero el fin de la era cristiana no supone en absoluto la solución de estos problemas. La principal dificultad estrictamente cristiana —a saber, cómo reconciliar la fe en un Dios todopoderoso y omnisciente con las exigencias de la voluntad libre— sobrevive con formas distintas hasta avanzada la edad moderna, en la que a menudo nos

encontramos casi con el mismo tipo de argumentación que antes: o bien se descubre que la voluntad libre entra en conflicto con el principio de causalidad o bien, más tarde, se considera difícil de reconciliar con las leyes de la Historia, cuyo significado depende del progreso o del *necesario* desarrollo del Espíritu del Mundo. Tales dificultades persisten incluso cuando los intereses puramente tradicionales —metafísicos o teológicos— han desaparecido. John Stuart Mill, por ejemplo, resume un argumento varias veces repetido cuando afirma: «Nuestra conciencia *interna* nos dice que tenemos un poder que el conjunto de la experiencia externa de la especie humana dice que nunca usamos». O, para ir al caso más extremo, Nietzsche considera «toda la doctrina de la Voluntad como la *falsificación* más afortunada en psicología hasta el presente […] inventada esencialmente para el castigo».

El mayor obstáculo al que se enfrenta cualquier debate sobre la Voluntad es que ninguna capacidad del espíritu se ha visto cuestionada y refutada con tanta persistencia por una serie tan impresionante de filósofos. El último de ellos es Gilbert Ryle, para quien la Voluntad es un «concepto artificial» que no corresponde a nada real y que ha creado enigmas tan inútiles como la mayoría de las falacias metafísicas. Sin tener en cuenta en apariencia a sus distinguidos predecesores, se dispone a refutar «la doctrina de que existe una facultad […] de la "Voluntad" y, consecuentemente, de que existan procesos u operaciones que correspondan a lo que en ella se denomina voliciones».* Ryle es consciente de que «Platón y Aristóteles nunca las mencionan [las voliciones] a lo largo de sus elaboradas discusiones sobre la naturaleza del alma y las causas del comportamiento» porque ellos todavía no estaban familiarizados con esta «especial hipótesis [propia de

tiempos posteriores] cuya aceptación no descansa en el descubrimiento sino en la postulación de [ciertos] hechos espectrales».**

Es característico que todo examen crítico de la facultad de la Voluntad sea llevado a cabo por «pensadores profesionales» (*Denker von Gewerbe*); lo cual nos hace sospechar que las denuncias de la Voluntad como mera ilusión de la conciencia de sí y que las refutaciones de su existencia, basadas en argumentos casi idénticos sustentados por filósofos que parten de supuestos totalmente distintos, pueden proceder de un conflicto fundamental entre las experiencias del yo pensante y las del yo volente.

Aunque siempre es el mismo espíritu el que piensa y quiere, igual que es el mismo yo el que une cuerpo, alma y espíritu, no está claro que podamos esperar del yo pensante un examen imparcial y «objetivo» cuando se trata de las otras actividades espirituales. Porque la verdad es que la noción de voluntad libre sirve no sólo como postulado necesario de toda ética y de todo sistema legal, sino que no es menos «un dato inmediato de la conciencia» (en palabras de Bergson) que el yo-pienso en Kant o el *cogito* en Descartes, cuya existencia apenas ha sido puesta en entredicho por la filosofía tradicional. Adelantemos algo: lo que suscitó la desconfianza de los filósofos hacia esta facultad fue su inevitable conexión con la Libertad: «Si debo necesariamente querer, ¿por qué necesito hablar de voluntad?», como dijo Agustín de Hipona. La piedra de toque de un acto libre es siempre nuestra conciencia de que podríamos haber dejado sin hacer lo que realmente hicimos, algo que no es totalmente cierto de los meros deseos o de los apetitos, en los que las necesidades corporales, las exigencias del proceso biológico o la fuerza impulsiva de querer tener algo a mano pueden abolir cualquier consideración sobre la Razón o la Voluntad. Parece ser que

la Voluntad tiene una libertad infinitamente mayor que el pensamiento, el cual incluso en su forma más libre, más especulativa, no puede escapar al principio de no-contradicción. Este hecho innegable jamás parece haber sido visto como una pura bendición; antes bien, los pensadores lo han sentido casi siempre como una maldición.

A continuación, tomaré la evidencia interna de un yo-quiero como testimonio suficiente de la realidad del fenómeno. Y, puesto que estoy de acuerdo con Ryle —y con muchos otros— en que este fenómeno y todos los problemas derivados del mismo fueron desconocidos en la Antigüedad griega, me veo obligada a aceptar lo que el propio Ryle rechaza, a saber, que esta facultad fue realmente «descubierta» y que tal descubrimiento puede datarse. En pocas palabras, analizaré la Voluntad a partir de su historia, lo cual presenta en sí mismo sus dificultades.

Las facultades humanas, a diferencia de las condiciones y circunstancias de la vida humana, son coetáneas de la aparición del hombre sobre la tierra. De no ser así, ¿cómo comprenderíamos la literatura y el pensamiento de épocas pasadas? Ciertamente, hay una «historia de las ideas» y no sería muy difícil rastrear históricamente la idea de Libertad: ¿cómo, de ser una palabra que indicaba una condición política —la de un ciudadano libre que no era un esclavo— y un hecho físico —el de un hombre sano cuyo cuerpo no estaba paralizado, sino que podía obedecer a su mente— pasó a indicar una disposición *interior* en virtud de la cual un hombre podía *sentirse* libre cuando en realidad era un esclavo o era incapaz de moverse? Las ideas son construcciones mentales y su historia presupone la identidad inalterable del hombre, su constructor. Tendremos ocasión más adelante de volver a este problema. En cualquier caso, antes del surgimiento de la cristiandad no encontramos la noción de una facultad espiritual que se corresponda con la

«idea» de Libertad, como la facultad del Intelecto se corresponde con la verdad y la facultad de la Razón con las cosas que trascienden el conocimiento humano, o como las hemos denominado aquí, con el Significado.

Empezaremos el análisis de la naturaleza de la capacidad volitiva y de su función en la vida del espíritu revisando la literatura posclásica y premoderna que recoge las experiencias espirituales que favorecieron su descubrimiento, así como de aquellas que el mismo descubrimiento causó —una literatura ésta que abarca el período que va desde la Epístola a los romanos de Pablo hasta la crítica de Duns Escoto a Tomás de Aquino—. A pesar de ello, me detendré primero brevemente en Aristóteles, en parte por la decisiva influencia de «el filósofo» en el pensamiento medieval y, en parte, porque su noción de *proairesis* —en mi opinión una suerte de precursora de la Voluntad— puede servir de ejemplo paradigmático de cómo ciertos problemas del alma aparecieron y fueron resueltos antes del descubrimiento de la Voluntad.

Sin embargo, esta sección —que abarca los capítulos II y III— estará precedida por una consideración preliminar bastante extensa de los argumentos y las teorías que, desde el resurgimiento de la filosofía en el siglo XVII, se han superpuesto a muchas de estas experiencias auténticas y las han reinterpretado. Después de ello, y armados de tales teorías, doctrinas y argumentos, nos acercaremos a nuestro tema.

La última sección empezará con un examen de la «conversión» de Nietzsche y Heidegger a la filosofía de la Antigüedad como consecuencia de su reconsideración y rechazo de la facultad volitiva. Y entonces será el momento de plantearnos si, a diferencia de los pensadores, tratados en la primera parte de este estudio, los hombres de acción no estaban quizás en mejor posición para reconciliarse con los

problemas de la Voluntad. Lo que estará aquí en juego es la Voluntad como fuente de la acción, como «poder de iniciar *espontáneamente* una serie de cosas o estados sucesivos» (Kant). No cabe duda de que todo hombre, en virtud de su nacimiento, es un nuevo inicio, y su capacidad de comenzar puede corresponderse bien con este hecho de la condición humana. De acuerdo con estas reflexiones agustinianas, la Voluntad ha sido considerada, a veces y no sólo por Agustín, como la actualización del *principium individuationis*. La cuestión es cómo esta facultad de ser capaz de dar lugar a algo nuevo y, por ende, de «cambiar el mundo» puede funcionar en el mundo de las apariencias, es decir, en un entorno fáctico que, por definición, es viejo y que de modo implacable transforma toda la espontaneidad de sus recién llegados en el «ha sido» de los hechos: *fieri; factus sum*.

Capítulo I

LOS FILÓSOFOS Y LA VOLUNTAD

1. El tiempo y las actividades mentales

Concluí la primera parte de *La vida del espíritu* con algunas consideraciones relativas al tiempo. Trataba de aclarar una cuestión muy antigua, planteada por primera vez por Platón y que nunca llegó a resolver: ¿dónde está el *topos noētos*, la región del espíritu en la que mora el filósofo?[1] En el transcurso de la investigación replanteé la pregunta de la forma siguiente: ¿dónde estamos cuando pensamos? Es decir, adónde nos retiramos cuando nos alejamos del mundo de las apariencias, cuando todas las actividades ordinarias se detienen y comenzamos lo que Parménides, en el alba de nuestra tradición filosófica, había recomendado con tanto énfasis: «Mira pues lo ausente [de los sentidos], aun así firmemente presente al entender».[2]

Planteada en términos espaciales, la pregunta obtuvo una respuesta negativa. Pese a que sólo conocemos el yo pensante inseparablemente unido a un cuerpo —que se siente en casa en el mundo de las apariencias, por haber llegado un día allí y por saber que un día partirá—, hablando de manera estricta, el yo pensante invisible está en *ningún lugar*. Se ha retirado del mundo de las apariencias, que incluye su propio cuerpo y, por consiguiente, también se ha retirado de sí mismo [*self*], del que ya no tiene conciencia. Y esto hasta el punto de que Platón puede calificar irónicamente al filósofo como un hombre enamorado de la muerte, y Valéry puede escribir *Tantôt je pense et tantôt je suis*, para sugerir que el yo pensante pierde todo sentido de la realidad, y que el yo real, el yo que aparece, no piensa. De ahí se sigue que la pregunta —«¿Dónde estamos cuando pensamos?»— se formulaba desde fuera de la experiencia del pensar, y por ello era inapropiada.

Cuando decidimos investigar sobre la experiencia del tiempo del yo pensante, vimos que nuestra pregunta ya no estaba fuera de lugar. La memoria, el poder que tiene el espíritu para hacer presente lo que es irrevocablemente pasado, y por tanto ausente a los sentidos, ha sido siempre el ejemplo paradigmático más plausible de la capacidad del espíritu para hacer presente lo invisible. En virtud de esta capacidad el espíritu parece ser más fuerte que la realidad; se opone con toda su fuerza a la futilidad inherente de cuanto se encuentra sometido al cambio; recopila y recuerda lo que, de otra forma, estaría condenado a la ruina y al olvido. La región temporal en la que se produce esta salvación es el Presente del yo pensante, una suerte de durable «hoydad» (*hodiernus*, «un hoy», como denominaba Agustín de Hipona a la eternidad divina),[3] el «estar ahora» (*nunc stans*) de la meditación medieval, un «presente que dura» (*le présent qui dure*, de Bergson),[4] o «la brecha entre el pasado y el futuro», como lo hemos denominado al explicar la parábola del tiempo de Kafka. Pero sólo en la medida en que aceptemos la interpretación medieval de esta experiencia del tiempo como una insinuación de la eternidad divina nos veremos obligados a concluir que no es sólo la espacialidad, sino también la temporalidad, las que quedan suspendidas provisionalmente en las actividades espirituales. Semejante interpretación recubre toda nuestra vida espiritual con un aura de misticismo, y descuida extrañamente el carácter ordinario de la misma experiencia. La constitución de un «presente que dura» es «el acto habitual, normal, trivial de nuestro entendimiento»,[5] realizado en cada tipo de reflexión, bien que su tema sean las ocurrencias ordinarias y cotidianas, bien que la atención esté centrada en cosas

invisibles para siempre y que escapan a la esfera del poder humano. La actividad del espíritu crea siempre *un présent qui dure* para sí mismo, una «brecha entre pasado y futuro».

(Parece que Aristóteles fue el primero en mencionar esta interrupción del movimiento del tiempo en un presente que dura; y es significativo que lo hiciera en su análisis del placer, *hēdonē*, en el libro X de su *Ética nicomáquea*. «El placer —dice Aristóteles— no se encuentra en el tiempo. Porque lo que tiene lugar en el momento presente es un todo», no hay movimiento. Y en la medida en que entendía la actividad de pensar, «maravillosa por su pureza y su firmeza», como la «más placentera» de todas las actividades, está claro que el filósofo griego hablaba del Ahora inmóvil,[6] del *nunc stans* posterior. Para Aristóteles, el más sobrio de los grandes pensadores, éste parece haber sido un momento de éxtasis, como lo sería para los místicos medievales, excepto, naturalmente, que Aristóteles hubiera sido el último en permitirse extravagancias histéricas.)

Ya he dicho con anterioridad que las actividades espirituales, y en especial la actividad del pensamiento, están siempre «fuera del orden» [*out of order*] cuando las contemplamos desde la perspectiva de la ininterrumpida continuidad de nuestros asuntos en el mundo de las apariencias. En él la cadena de «ahoras» discurre inexorablemente de forma que el presente es visto como precaria ligazón de pasado y futuro; pero, en el momento en que intentamos concretarlo, se torna un «ya no», o un «todavía no». Desde esta perspectiva, el presente duradero aparece como una suerte de «ahora» alargado —una contradicción en los propios términos—, algo así como si el yo pensante fuera capaz de ensanchar el momento y de crear así una especie de hábitat espacial para sí mismo. Pero esta espacialidad aparente de un fenómeno temporal es un error, causado por las metáforas que usamos tradicionalmente en la terminología concerniente al fenómeno del tiempo. Bergson fue el primero en descubrir que se trata de términos «tomados del lenguaje espacial. Si queremos reflexionar sobre el tiempo, es el espacio el que responde». Así, «la duración se expresa siempre como extensión»,[7] y el pasado se comprende como algo que yace detrás nuestro, mientras que el futuro está situado en algún lugar delante de nosotros. La razón para preferir la metáfora espacial es obvia: en nuestro quehacer cotidiano en el mundo, sobre el que el yo pensante puede reflexionar, pero en el que no está implicado, necesitamos medir el tiempo; y sólo podemos medirlo estimando distancias espaciales. Incluso la distinción corriente entre yuxtaposición espacial y sucesión temporal presupone un espacio amplio en que debe darse aquella sucesión.

Estas consideraciones preliminares sobre el concepto del tiempo, en modo alguno satisfactorias, me parecen necesarias para nuestro análisis del yo volente, debido a que la Voluntad, si es que existe —no olvidemos que un inquietante número de filósofos destacados, que nunca cuestionaron la existencia de la razón o del espíritu, creyeron que la Voluntad no era más que una ilusión—, es obviamente nuestro órgano mental del futuro, de la misma forma que la memoria lo es del pasado. (Un buen testimonio de nuestras perplejidades a este respecto es la extraña ambivalencia que existe en el idioma inglés en virtud de la cual *will* funciona como un auxiliar que designa el futuro, en tanto que *to will* indica la volición en sentido estricto.) En nuestro contexto, el problema principal con la Voluntad es que ésta no sólo opera con cosas que están ausentes para nuestros sentidos y que necesitan hacerse presentes a través del poder que tiene el espíritu para re-presentar, sino también con cosas, visibles e invisibles, que nunca han existido.

En el momento en que orientamos nuestro espíritu hacia el futuro, ya no nos conciernen los «objetos», sino los *proyectos*; y entonces ya no es importante que éstos se hayan formado de modo espontáneo o como reacciones anticipadas a circunstancias futuras. Y así como el pasado se presenta siempre ante el espíritu con los rasgos de la certeza, lo propio del futuro es su incertidumbre primordial, con independencia del grado de probabilidad que la predicción pueda alcanzar. En otras palabras, tratamos con asuntos que nunca fueron,

que todavía no son, y que acaso nunca sean. Nuestras últimas voluntades y nuestro testamento, en previsión de un futuro del que estamos razonablemente ciertos —nuestra propia muerte— muestran que la necesidad de querer de la Voluntad es tan poderosa como la que la Razón tiene de pensar; en ambos casos el espíritu trasciende sus limitaciones naturales, ya sea formulando preguntas que carecen de respuesta, ya proyectándose hacia un futuro que, para el sujeto volente, no será nunca.

Aristóteles sentó los fundamentos de la actitud filosófica respecto a la Voluntad y, a lo largo de los siglos, éstos han soportado pruebas y desafíos decisivos. De acuerdo con Aristóteles,[8] todos los asuntos que pueden ser o no ser, que se han producido o no, son por casualidad, *kata symbēbekos* —accidentales o contingentes, según la tradición latina—, por oposición a lo que es necesariamente como es, a lo que *es* y no puede no ser. Estos últimos, denominados *hypokeimenon*, subyacen a lo que es añadido por casualidad; es decir, a lo que no pertenece a la misma esencia, como el color, que se añade a los objetos cuya esencia es independiente de tales «cualidades secundarias». Los atributos que se pueden agregar, o no, a lo que les subyace —su *substratum* o *sustancia* (las traducciones latinas de *hypokeimenon*)— son accidentales.

Nada hay más contingente que los actos de voluntad, los cuales —si se acepta la hipótesis de la voluntad libre— pueden definirse como actos acerca de los cuales sé que podría haberlos dejado sin hacer. Una voluntad que no *sea* libre es una contradicción en los propios términos —a menos que se entienda la facultad de volición como un mero órgano auxiliar de ejecución de lo sugerido por el deseo o la razón—. En el marco de estas categorías, cuanto sucede en el reino de los asuntos humanos es accidental o contingente (*prakton d’esti to endechomenon kai allōs echein*, «lo que cobra existencia por medio de la acción es lo que podría haber sido también de alguna otra forma»):[9] las palabras de Aristóteles indican ya la baja condición ontológica de este reino, una condición que no se vio seriamente cuestionada antes de que Hegel descubriera el Significado y la Necesidad en la Historia.

Aristóteles admitió, en la esfera de las actividades humanas, una excepción importante a esta regla, a saber, el producir (*making*) o fabricar (*fabrication*) —*poiein*, a diferencia de *prattein*, acción o praxis—. De acuerdo con el ejemplo aristotélico, el artesano que construye una «esfera de bronce» unifica materia y forma, bronce y círculo (ambos existían antes de empezar su trabajo), y produce un objeto *nuevo* que será agregado a un mundo constituido por cosas fabricadas por los hombres, y por cosas que han llegado a tener una existencia independiente de los actos humanos. El producto de la industria humana, ese «compuesto de materia y forma» —por ejemplo, una casa hecha de madera de acuerdo con una forma que pre-existía en la mente (*nous*) del artesano—, no puede salir de la nada, de modo que Aristóteles entendió que pre-existía «potencialmente» antes de ser actualizado por las manos del hombre. Tal concepción se deriva del peculiar modo de ser de la naturaleza de las cosas vivas, donde todo lo que hace su aparición crece a partir de algo que contiene ya potencialmente el producto acabado; igual que el roble existe potencialmente en la bellota, y el animal en el semen.

Esta idea, según la cual una potencialidad debe anteceder a todo lo real como una de sus causas, niega implícitamente al futuro la cualidad de tiempo auténtico: el futuro se entiende como una mera consecuencia del pasado. Asimismo la diferencia entre las cosas naturales y las hechas por el hombre es la misma que separa aquellas cosas cuyas potencialidades se realizan necesariamente, y aquellas otras que pueden ser o no ser actualizadas. En este contexto, cualquier idea de la Voluntad como el órgano del futuro, igual que la memoria lo es el del pasado, resulta totalmente superflua. Aristóteles no tenía por qué conocer la existencia de la Voluntad; los griegos «carecían incluso de una palabra» para designar lo que nosotros consideramos «la fuente originaria de la acción». (*Thelein* significa «estar preparado, estar listo para algo»; *boulesthaies* «ver algo como [más] deseable»; y la palabra *pro-airesis*, acuñada por Aristóteles es la que más se aproxima a

nuestra idea de un estado mental que debe preceder a la acción: indica la «elección» entre dos posibilidades; o, mejor aún, la preferencia que me hace escoger una acción en lugar de otra.)[10] Los autores familiarizados con la literatura griega han sido siempre conscientes de esta laguna. Así, Gilson da por supuesto «que Aristóteles no habla ni de libertad ni de libre voluntad […] falta el propio término»;[11] y Hobbes es también muy explícito sobre este extremo.[12] Definirse al respecto no es fácil. Naturalmente, la lengua griega conoce la distinción entre actos intencionales y no intencionales, entre lo voluntario (*hekōn*) y lo involuntario (*akōn*) o, en términos legales, entre asesinato y homicidio sin premeditación; y Aristóteles especifica que sólo los actos voluntarios están sujetos a censura y alabanza.[13] Pero lo que él entiende por voluntario no significa sólo que el acto no fue por azar, sino que lo realizó el agente en plena posesión de su energía física y mental —«la fuente del movimiento estaba en el agente»—,[14] y, es más, la distinción afecta únicamente a los daños cometidos por ignorancia o accidentalmente. Un acto en el que me encuentre bajo la amenaza de la violencia, pero en el que no esté obligado físicamente —como ocurre cuando entrego el dinero, utilizando mis propias manos, al hombre que me amenaza con una pistola —, debería, pues, ser calificado como voluntario.

Es importante subrayar que esta curiosa laguna en la filosofía griega —«el hecho de que ni Platón ni Aristóteles mencionaran jamás [las voliciones] en sus frecuentes y elaboradas discusiones sobre la naturaleza del alma y las fuentes de la conducta»,[15] y que, por lo tanto, no se pueda «mantener seriamente que el problema de la libertad fuese en algún momento tema de debate en la filosofía de Sócrates, Platón y Aristóteles»—[16] está en perfecta concordancia con el concepto de tiempo en la Antigüedad. El mundo antiguo identificaba la temporalidad con los movimientos circulares de los cuerpos celestes y con la naturaleza no menos cíclica de la vida en la tierra: la continua repetición de la transformación del día en noche, del verano en invierno, y la renovación constante de las especies animales a través del nacimiento y la muerte. Cuando Aristóteles sostiene que «si algo viene a ser, es claro que era una determinada sustancia en potencia y no en acto»,[17] aplica el movimiento cíclico, en el cual se desenvuelve todo lo que está vivo —todo fin es un comienzo y todo comienzo un fin, de manera que «la generación continúa, aun destruyéndose siempre las cosas»—,[18] al reino de los asuntos humanos, y lo hace hasta el punto de afirmar que no sólo los sucesos, sino incluso las opiniones (*doxai*), tal y como «aparecen entre los hombres [no se dan] una vez ni dos ni unas pocas veces, sino infinitas veces».[19] Esta extraña forma de ver los asuntos humanos no era exclusiva de la especulación filosófica. La pretensión de Tucídides de legar a la posteridad un paradigma sempiternamente útil del modo de indagar en el futuro gracias a un perspicuo conocimiento del mayor acontecimiento jamás conocido en la historia —*ktēma es aei*— se apoyaba implícitamente en la misma convicción de un movimiento recurrente de los asuntos humanos.

Para nosotros, que pensamos en términos de un concepto rectilíneo del tiempo que enfatiza la unicidad del «momento histórico», el elogio prefilosófico de la grandeza y la insistencia en lo extraordinario que hacen los griegos (aquello que, «ya sea para mal o para bien» [Tucídides], más allá de cualquier consideración moral, merece ser salvado del olvido por los aedos y, posteriormente, por los historiadores) nos parece incompatible con el concepto cíclico griego del tiempo. Pero hasta que los filósofos descubrieron el Ser como algo eterno, al margen del nacimiento y fuera del alcance de la muerte, el tiempo y el cambio temporal no constituyeron problema alguno. Los «años circulares» de Homero no fueron sino el telón de fondo sobre el que una fábula notable había aparecido y era narrada. En toda la literatura griega se encuentran huellas de esta antigua concepción no especulativa. El mismo Aristóteles, en su análisis de la *eudaimonia* (en la *Ética nicomáquea*), piensa en términos homéricos al señalar los altibajos, las circunstancias accidentales (*tychai*) que «se repiten muchas veces en la vida de una persona», mientras

que su *eudaimonia* es más duradera, ya que reside en ciertas actividades (*energeiai kat' aretēn*) dignas de ser recordadas por su excelencia y de las que, en consecuencia, «no cabe el olvido» (*genesthai*).[20]

No importa qué orígenes e influencias históricas —babilónicos, persas, egipcios— rastreemos para el concepto de tiempo cíclico, su emergencia era, lógicamente, casi inevitable una vez los filósofos descubrieron un Ser perdurable, sin nacimiento ni muerte, en cuyo marco tendrían que explicar el movimiento, el cambio, el constante ir y venir de los seres vivos. Aristóteles fue totalmente explícito al hablar de la primacía de la idea «de que el cielo, en su conjunto, ni ha sido engendrado ni puede ser destruido, como algunos dicen, sino que es uno y eterno; sin que su duración total tenga principio ni fin, y tiene y contiene en sí mismo la infinitud del tiempo».[21] «Que todo retorna» es, en efecto y como observara Nietzsche, «la aproximación más ceñida [posible] de un mundo del Devenir a un mundo del Ser».[22] De ahí que no deba sorprender que los griegos no dispusieran de noción alguna de la facultad de la Voluntad, nuestro órgano mental para un futuro en principio indeterminable y, por consiguiente, posible heraldo de la novedad. Lo verdaderamente asombroso es encontrar una tendencia tan acentuada a denunciar la Voluntad como una ilusión, como una hipótesis completamente superflua a partir del momento en que la creencia judeocristiana de un comienzo divino —«En un principio, Dios creó los cielos y la tierra»— se convirtió en un dogma filosófico. Especialmente porque el nuevo credo afirmaba también que el hombre era la única criatura creada a imagen y semejanza de Dios, y por tanto dotada de una facultad, parecida a la suya, de comenzar. Con todo, entre todos los pensadores cristianos, Agustín de Hipona parece haber sido el único en sacar la consecuencia: *[Initium] ut esset, creatus est homo* («Con el fin de que existiera éste [un principio], fue creado el hombre»).[23]

La renuencia a reconocer la Voluntad como una facultad espiritual autónoma cedió finalmente en el curso de los largos siglos de la filosofía cristiana, que examinaremos con mayor detalle más adelante. Pese a la deuda contraída con la filosofía griega, y en especial con Aristóteles, esa filosofía cristiana se vio obligada a romper con el concepto cíclico de tiempo de los antiguos, así como con su noción de eterno retorno. La historia que se inicia con la expulsión de Adán del Paraíso y termina con la muerte y la resurrección de Cristo es una historia de sucesos únicos e irrepetibles: «Cristo murió una sola vez por nuestros pecados y, resucitado de entre los muertos, ya no muere».[24] La secuencia histórica presupone un concepto rectilíneo de tiempo; tiene un inicio definido, un punto de inflexión —el año Uno de nuestro calendario—[25] y un final asimismo definido. Y esta historia era de enorme importancia para el cristiano, aunque apenas afectaba al curso de los acontecimientos seculares ordinarios: se podía esperar que los imperios surgiesen y declinasen como en el pasado. Además, dado que la vida del cristiano en el más allá se decidía mientras éste era todavía un «peregrino en la tierra», él mismo tenía un futuro más allá del final determinado y necesario de su vida. Y en estrecha conexión con la preparación de una vida futura, la Voluntad, y la Libertad que necesita, fueron descubiertas en toda su complejidad por primera vez por Pablo de Tarso.

De ahí que una de las dificultades que presenta nuestro tema es que los problemas que abordamos tienen su «origen histórico» en la teología y no en una ininterrumpida tradición del pensamiento filosófico.[26] Pues, cualesquiera que sean los méritos de las teorías posteriores a la Antigüedad que sitúan la libertad humana en el yo-quiero, lo cierto es que en el marco del pensamiento precristiano estaba situada en el yo-puedo; la libertad era un estado objetivo del cuerpo, y no un *datum* de la conciencia o del espíritu. La libertad significaba que uno podía hacer lo que gustase, sin verse constreñido por las órdenes de un amo, ni por alguna necesidad física que exigiera trabajar por un salario con el fin de alimentar el cuerpo, ni por algún inconveniente somático tal como una enfermedad o una parálisis. Según la etimología griega, es decir, de acuerdo con la interpretación que hacían los griegos, la raíz de la palabra «libertad», *eleutheria*, es *eleuthein hopōs erō*, ir al aire que se

desee;[27] no cabe duda de que la libertad básica era entendida como libertad de movimiento. Una persona era libre si podía moverse como gustase; el criterio era el yo-puedo, y no el yo-quiero.

2. La Voluntad y la edad moderna

Permítasenos, en el contexto de estas consideraciones preliminares, omitir las complejidades del Medievo para intentar una rápida ojeada al siguiente punto de inflexión importante de nuestra historia intelectual, el alba de la edad moderna. Podemos esperar encontrar en ella un mayor interés en el órgano espiritual para el futuro que en el período medieval, ya que el concepto fundamental y enteramente nuevo de la época moderna, la idea de *Progreso*, la fuerza que rige la historia humana, puso un acento sin precedentes en el futuro. Pero las especulaciones medievales sobre la cuestión continuaron ejerciendo una notable influencia, al menos durante los siglos XVI y XVII. Y la desconfianza hacia la facultad volitiva era tan fuerte, tan marcada la repugnancia a conceder a los seres humanos —privados de cualquier Providencia o guía divinas— un poder absoluto sobre sus propios destinos, cargándoles así con una tremenda responsabilidad por cosas cuya existencia misma dependería exclusivamente de ellos; tan grande era, en palabras de Kant, el desconcierto de «la razón especulativa al enfrentarse con la cuestión de la libertad de la voluntad […] [o lo que es lo mismo] un poder de iniciar *espontáneamente* una serie de cosas o estados sucesivos»[28] —un poder distinto de la facultad de elegir entre dos o más objetos dados (el *liberum arbitrium* propiamente dicho)— que hubo que esperar hasta la última etapa de la edad moderna para que la Voluntad empezara a sustituir a la Razón como la facultad espiritual humana más elevada. Y ello coincidió con el último período de pensamiento auténticamente metafísico: a principios del siglo XIX, todavía en la vena metafísica iniciada con la ecuación parmenídea entre Ser y Pensar (*to gar auto esti noein te kai einai*), de repente, justo después de Kant, se puso de moda hacer equivaler Voluntad y Ser.

Así, por ejemplo, Schiller declaró que «en el hombre no hay otra fuerza que la voluntad» y que la Voluntad como «fundamento de la realidad tiene poder sobre ambas, razón y sensibilidad»; términos cuya oposición —la de dos necesidades, Verdad y Pasión— origina la libertad.[29] Y Schopenhauer decidió que la cosa-en-sí kantiana, el Ser tras las apariencias, la «naturaleza más recóndita» del mundo, su «corazón», de la que «el mundo objetivo […] [es] simplemente el lado superficial externo»,[30] es la Voluntad, mientras que Schelling, en un grado de especulación mucho más elevado, enunció de modo apodíctico: «En última y superior instancia, no hay otro Ser que la Voluntad».[31] No obstante, este desarrollo llegó a su apogeo con la filosofía hegeliana de la historia (que por esta razón prefiero tratar por separado), y conoció un final sorprendentemente rápido al mismo tiempo que el siglo.

La filosofía de Nietzsche, centrada en la Voluntad de Poder, parece constituir, a primera vista, el clímax de la preeminencia de la Voluntad en la reflexión teórica. Pero, en mi opinión, una interpretación de Nietzsche como ésta constituye un malentendido ocasionado en parte por las desafortunadas circunstancias que rodearon las primeras ediciones no críticas de sus escritos póstumos. Debemos a Nietzsche un número de ideas decisivas en torno a la naturaleza de la facultad de la voluntad y acerca del yo volente (sobre el que volveremos más tarde) pero la mayoría de los pasajes de su obra relativos a la Voluntad expresan una abierta hostilidad hacia la «teoría de la “voluntad libre”, cien veces refutada [y que] debe su perduración» precisamente a su carácter «refutable»: «Una y otra vez llega alguien y se siente lo bastante fuerte para refutarla».[32]

La refutación definitiva está contenida en su «pensamiento del eterno retorno», el «concepto básico del Zaratustra», que expresa «la fórmula suprema de afirmación».[33] Y, como tal, se sitúa históricamente en la serie de las «teodiceas», las extrañas justificaciones de Dios o del Ser que, desde el siglo XVII, los filósofos sintieron como necesarias para reconciliar el espíritu del hombre y el mundo en que vivir. El «pensamiento del eterno retorno» implica una negación incondicionada del moderno concepto lineal del tiempo y de su progresiva marcha; no es más que una vuelta explícita al concepto cíclico de tiempo en la Antigüedad. Lo que convierte el pensamiento del eterno retorno en moderno es el tono dramático en que está expresado, que indica el grado de intensidad voluntaria que el hombre moderno necesita para recuperar el asombro admirativo y afirmativo, *thaumazein*, que para Platón, una vez, constituyó el inicio de la filosofía. En cambio, la filosofía moderna tuvo su origen en la duda cartesiana y leibniziana de que el Ser —«¿Por qué hay algo y no, más bien, la nada»— pudiera justificarse. Al referirse al pensamiento del eterno retorno, Nietzsche se expresa como un converso, y *fue* una conversión lo que le condujo a él, aunque no fuese religiosa. Con este pensamiento trató de adoptar el antiguo concepto de Ser y renegar del entero credo de la filosofía de la época moderna, que él fue el primero en calificar como la «Era de la sospecha». Y añade: «Ésta es *mi* experiencia de la inspiración; no tengo duda de que es preciso remontarse milenios atrás para encontrar a alguien que tenga derecho a decir “es también la mía”».[34]

A pesar de que en las primeras décadas de nuestro siglo casi toda la comunidad intelectual europea leyó y malinterpretó a Nietzsche, su influencia en la filosofía fue mínima; en nuestros días tampoco hay nietzscheanos, en el sentido en que todavía existen kantianos y hegelianos. Su primer reconocimiento como filósofo le llegó con aquella prestigiosa rebelión de los pensadores contra la filosofía académica que, desafortunadamente, se conoce con el nombre de «existencialismo». Ningún estudio serio sobre Nietzsche existía con anterioridad a los libros que Jaspers y Heidegger le dedicaron;[35] si bien ello no significa que podamos ver en Jaspers o en Heidegger la tardía fundación de una escuela nietzscheana. Para nuestro propósito, lo más relevante es que ni Jaspers ni Heidegger situaron la Voluntad, en su filosofía, en el centro de las facultades humanas.

Para Jaspers, la libertad humana está garantizada por el hecho de que no tenemos *la* verdad; la verdad constriñe, y el hombre sólo es libre porque no conoce la respuesta a las cuestiones últimas: «Debo querer porque *no sé*. El Ser, que es inaccesible al conocimiento, sólo puede ser revelado a mi volición. El no conocer es el fundamento de la obligación de querer».[36]

En su obra temprana, Heidegger había compartido el énfasis moderno en el futuro como la entidad temporal decisiva —«el futuro es el fenómeno primario de una original y auténtica temporalidad»— y había presentado *Sorge* (una palabra alemana que apareció por primera vez como término filosófico en *El ser y el tiempo* y que significa «cuidar de», así como «preocupación por el futuro») como el hecho existencial clave de la existencia humana. Diez años más tarde rompió con la filosofía de la época moderna (en el segundo volumen de su libro sobre Nietzsche), precisamente porque había descubierto hasta qué punto su propia época, y no sólo sus productos teóricos, se fundaba en el dominio de la Voluntad. Concluyó su filosofía posterior con la proposición, aparentemente paradójica, de «querer-no-querer».[37]

Ciertamente, Heidegger no compartió en su primera filosofía la creencia de la edad moderna en el Progreso, y su proposición «querer-no-querer» no tiene nada en común con la manera nietzscheana de superar la Voluntad: reducirla a querer que todo cuanto sucede vuelva a suceder una y otra vez. En cambio, la famosa *Kehre*, el giro de su filosofía tardía, tiene algo que ver con la conversión de Nietzsche; en primer lugar, *fue* un tipo de conversión, y en segundo, tuvo idéntica consecuencia: dirigirle hacia los primeros pensadores griegos. Es como si, a fin de cuentas, los pensadores de la edad moderna

escaparan hacia *ein Land des Denkens* (Kant),[38] donde sus propias preocupaciones específicamente modernas —el futuro, la Voluntad como órgano espiritual del futuro y el problema de la Libertad— no existieran; donde, en otras palabras, no hubiera noción alguna de una facultad espiritual que pudiera corresponder a la libertad, como la facultad de pensar corresponde a la verdad.

3. Las principales objeciones a la Voluntad en la filosofía posmedieval

El propósito de estas consideraciones preliminares es facilitar la aproximación a las complejidades del yo volente, y en nuestras preocupaciones metodológicas no debemos perder de vista el hecho de que toda filosofía de la Voluntad nace del yo pensante y no del yo volente. Aunque evidentemente siempre es el mismo espíritu quien piensa y quiere, hemos visto que no se puede garantizar la imparcialidad de la evaluación que el yo pensante realiza de las otras actividades espirituales; y nuestra desconfianza hacia ella aumenta, más si cabe, al entrar en contacto con pensadores cuyas filosofías difieren considerablemente, pero que, en cambio, sostienen los mismos argumentos en contra de la Voluntad. Bosquejaré brevemente las principales objeciones tal y como las encontramos en la filosofía posmedieval antes de adentrarme en el análisis de la postura de Hegel.

En primer lugar, tenemos la recurrente incredulidad con respecto a la existencia misma de la facultad. La Voluntad es sospechosa de ser una mera ilusión, un fantasma de la conciencia, una especie de engaño inherente a la propia estructura de esta última. «Una peonza —en palabras de Hobbes— […] lanzada por los niños […] girando algunas veces y en otras golpeando a los hombres en las espinillas, si fuese sensible a su propio movimiento, pensaría que éste tiene su origen en su propia voluntad, a menos que sintiera lo que la ha lanzado.»[39] Y Spinoza, en una línea semejante, comenta que una piedra puesta en movimiento por alguna fuerza externa «piensa y sabe que ella se esfuerza, cuanto puede, por seguir moviéndose».[40] En otras palabras: «Los hombres creen ser libres sólo porque son conscientes de sus acciones e ignorantes de las causas que las determinan». De esta forma, los hombres son subjetivamente libres, y objetivamente están sujetos a la necesidad. Los corresponsales de Spinoza plantean la objeción obvia: «Si esto estuviera garantizado, toda maldad sería excusable»; pero esto no perturba lo más mínimo a Spinoza: «Los hombres malvados no son menos temibles ni menos dañinos cuando su maldad tiene su origen en la necesidad».[41]

Hobbes y Spinoza admiten la existencia de la Voluntad como una facultad subjetivamente sentida y sólo niegan su libertad: «Reconozco esta libertad, según la cual puedo hacer lo que quiero; pero decir que puedo querer si quiero, lo considero un lenguaje absurdo». «Libre o libertad significan propiamente la ausencia de […] impedimentos externos para el movimiento. […] Pero cuando el impedimento de la moción radica en la constitución de la cosa misma, no solemos decir que carece de libertad, sino de poder para moverse, como cuando una piedra está en reposo o un hombre se halla sujeto al lecho por una enfermedad». Estas reflexiones están en total consonancia con la posición que los griegos mantenían en relación con el tema. Lo que ya no se encuentra en sintonía con la filosofía clásica es la conclusión de Hobbes: «Libertad y necesidad son coherentes, como por ejemplo ocurre con el agua, que no sólo tiene libertad, sino necesidad de ir bajando por el canal. Lo mismo sucede en las acciones que voluntariamente realizan los hombres, las cuales, como proceden de su voluntad, proceden de la libertad e, incluso como cada acto de la voluntad humana […] proceden de alguna causa, y ésta de otra, en una continua cadena […] proceden de la necesidad. Así que a quien pueda advertir la conexión de aquellas causas le resultará manifiesta la necesidad de todas las acciones voluntarias del hombre».[42]

La negación de la Voluntad está firmemente arraigada en las filosofías de Hobbes y Spinoza. Y encontramos prácticamente el mismo argumento en Schopenhauer, cuya filosofía general era prácticamente opuesta a la de aquéllos; para él, la conciencia o subjetividad es la verdadera esencia del Ser. Como Hobbes, no niega la Voluntad, sino que rechaza que sea libre: en la volición experimento un sentimiento ilusorio de libertad; cuando delibero sobre qué hacer a continuación y rechazo ciertas posibilidades para llegar finalmente a una decisión definida es como «si tuviese una voluntad libre […] de forma parecida a si el agua pudiese hablar consigo misma y se dijese […] "puedo hacer grandes olas […], puedo precipitarme colina abajo […] puedo precipitarme formando espuma y a borbotones […] puedo ascender libremente en el aire como un torrente ([…] en la fuente) […] pero no estoy haciendo ninguna de esas cosas ahora, y permanezco voluntariamente quieta y clara en la charca"».[43] De acuerdo con John Stuart Mill en el pasaje ya citado: «Nuestra conciencia *interna* nos dice que tenemos un poder, que el conjunto de la experiencia externa de la especie humana nos dice que nunca usamos».[44]

Lo que resulta llamativo en las objeciones a la existencia misma de la facultad es, ante todo, que están invariablemente formuladas en términos de la moderna noción de conciencia de sí [*consciousness*], una noción tan desconocida para la filosofía antigua como la de Voluntad. La *synesis* griega —puedo compartir conmigo mismo el conocimiento de cosas de las que nadie más puede ser testigo— es más la predecesora de la conciencia [*conscience*] que de la conciencia de sí,[45] como se puede constatar cuando Platón alude al modo en que el recuerdo del acto sangriento asedia al homicida.[46]

Resultaría fácil plantear estas mismas objeciones en contra de la facultad de pensar, pero en la práctica casi nunca se ha hecho. Efectivamente, cuando Hobbes tiene en cuenta las consecuencias (si en este caso es posible hablar de pensamiento) no se hace sospechoso de ello, ya que el poder de representar y calcular anticipadamente más bien coincide con las deliberaciones del yo volente sobre los medios adecuados para un fin o con la capacidad para resolver adivinanzas y problemas matemáticos (una ecuación semejante se encuentra detrás de la refutación de Ryle de «la doctrina según la cual existe una facultad […] de la "Voluntad" y, por tanto, de que hay procesos u operaciones que se corresponden con lo que esta doctrina describe como "voliciones"». En palabras de Ryle: «Nadie llega a decir tales cosas como que […] llevó a cabo cinco rápidas y fáciles voliciones y otras dos lentas y dificultosas entre el mediodía y la hora de almorzar».[47] No se puede mantener seriamente que productos imperecederos del pensamiento, como la *Crítica de la razón pura* de Kant o la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, puedan ser entendidos jamás en estos términos). Los únicos filósofos que conozco que han osado cuestionar la existencia de la facultad de pensar fueron Nietzsche y Wittgenstein. Este último, en sus primeros experimentos de pensamiento sostuvo que el yo pensante (lo que él denominó *vorstellendes Subjekt*, utilizando una terminología tomada de Schopenhauer) podía ser «en definitiva, mera superstición», probablemente una «mera ilusión. Pero el sujeto de la volición existe». Para justificar su tesis, Wittgenstein recupera los argumentos habitualmente formulados en el siglo XVII en contra de la negación que Spinoza hiciera de la Voluntad, para sostener que «de no existir la voluntad, no habría tampoco […] el portador de la ética».[48] En cuanto a Nietzsche, puede afirmarse que tenía dudas tanto sobre el pensar como sobre el querer.

El hecho inquietante de que los filósofos denominados «voluntaristas», incluso los totalmente convencidos del *poder* de la voluntad, como Hobbes, pudieran ser tan fácilmente arrastrados a cuestionar su existencia misma puede ser explicado, hasta cierto punto, al examinar la segunda de nuestras dificultades siempre recurrentes. Lo que hizo emerger la desconfianza de los filósofos fue el inevitable nexo de la voluntad con la Libertad —repitámoslo, la noción de una voluntad no libre es una contradicción en los propios términos: «Porque si es necesario que quiera, ¿de dónde puede proceder su querer si no tiene voluntad? […] Nuestra voluntad, por consiguiente, no sería nuestra si no estuviese en

nuestro poder y, por lo mismo que está en nuestro poder, por eso es libre».[49] Citemos a Descartes, a quien se puede contar entre los voluntaristas: «No hay nadie que, observándose a sí mismo, deje de sentir que la voluntad y la libertad son una sola cosa».[50]

Tal como he dicho más de una vez, la piedra de toque de un acto libre —que abarca desde la decisión de levantarse de la cama por la mañana o de pasear por la tarde, hasta las resoluciones más elevadas por las que nos comprometemos con el futuro— es siempre que sabemos que podríamos haber dejado sin hacer lo que hicimos realmente. Parece como si la Voluntad se caracterizara por una libertad infinitamente mayor que el pensamiento y —lo repito de nuevo— este hecho innegable jamás ha sido percibido como una pura bendición. De este modo, Descartes nos dice: «Una voluntad tan grande que […] no está circunscrita por límite alguno […] sólo la voluntad […] [la] siento ser en mí tan grande, que no concibo la idea de ninguna otra que sea mayor; de manera que ella, principalmente, es la que me hace saber que guardo con Dios cierta relación de imagen y semejanza»; e inmediatamente añade que esta experiencia «consiste sólo en que […] obramos de suerte [en nuestro poder de elegir hacer o dejar de hacer algo] que no nos sentimos constreñidos por ninguna fuerza exterior».[51]

Al afirmar esto, deja la puerta abierta, por un lado, a las dudas de sus sucesores y, por otro, a los intentos de sus contemporáneos de «poner de acuerdo la libertad de nuestra voluntad con su ordenación [divina]».[52] El mismo filósofo, no deseando verse «envuelto en las grandes dificultades [que resultarían] del esfuerzo por reconciliar la omnipotencia y las previsiones futuras propias de Dios con la libertad humana», apela explícitamente a las limitaciones beneficiosas de «nuestro pensamiento [el cual] es finito» y, por consiguiente, sujeto a ciertas reglas, como, por ejemplo, el axioma de no-contradicción y las «necesidades» apremiantes de la verdad autoevidente.[53]

Esa libertad «sin ley» que la voluntad parece disfrutar es la que hizo que incluso Kant hablara en ocasiones de la libertad como si no se tratara de nada más que de «una mera entidad del pensamiento, un fantasma del cerebro».[54] Otros, como Schopenhauer, encontraron más fácil reconciliar Libertad y Necesidad y salvar así el dilema que entraña el simple hecho de que el hombre es al mismo tiempo un ser pensante y volente —una coincidencia cargada de las más serias consecuencias—, afirmando sencillamente: «El hombre hace en todo momento sólo lo que quiere; y lo hace necesariamente. Esto es debido al hecho de que […] *es* lo que quiere. […] Subjetivamente […] todo el mundo siente que hace solamente lo que quiere. Pero esto significa simple y llanamente que su actividad es una pura expresión de su propia existencia. Toda existencia mental, incluso la más baja, sentiría lo mismo en el caso de que *pudiera* sentir».[55]

Nuestra tercera dificultad está relacionada con este dilema. Desde la perspectiva de los filósofos que hablaron en nombre del yo pensante, la maldición de la *contingencia* ha sido siempre lo que condenó el reino de los asuntos meramente humanos a una posición más bien mediocre en la jerarquía ontológica. Pero antes de la edad moderna habían existido —pocos, es cierto— modos muy frecuentados, al menos por los filósofos, de escapar a ella. En la Antigüedad, existía el *bios theōrētikos*: el pensador moraba en la vecindad de las cosas necesarias y eternas y participaba de su ser, en la medida en que esto es posible para los mortales. En la época de la filosofía cristiana encontramos la *vita contemplativa* de los monasterios y las universidades, así como el pensamiento consolador de la Divina Providencia, junto a la expectativa de una vida en el más allá, donde lo que en este mundo parecía contingente y carente de sentido se tornaría cristalino, el alma vería «cara a cara» y ya no «en un espejo y oscuramente». Dejaría de conocer «parcialmente» —ya que «conoceré como soy conocido»—.[*] Sin tal esperanza en el más allá, incluso Kant hubiera considerado la vida humana demasiado miserable, vacía de sentido, para ser soportable.

Está claro que el avance de la secularización, o mejor, de la descristianización del mundo moderno, junto al énfasis enteramente nuevo en el futuro, en el progreso, es decir, en las cosas no necesarias ni eternas, expuso a los pensadores a la contingencia de todo lo humano de forma más radical y despiadada que nunca. Lo que desde el final de la Antigüedad había sido el «problema de la libertad» se encuentra ahora integrado, por así decirlo, en la confusión de la historia, «llena de ruido y de furia»; una historia «contada por un idiota […] que nada significa»,[**] a la que se correspondía el carácter imprevisible de las decisiones personales, engendradas en una voluntad libre que no estaba guiada por la razón ni por el deseo. Este viejo problema reapareció con los ropajes de la nueva era, la Era del Progreso que está tocando a su fin ahora en nuestros días (pues el Progreso se aproxima a los límites que constriñen a la condición humana en la tierra), y encontró su pseudosolución en la *filosofía de la historia* del siglo XIX. El máximo exponente de esta última desarrolló una ingeniosa teoría de una Razón y un Significado —ocultos en el curso de los acontecimientos mundanos— que conducían a la voluntad de los hombres en toda su contingencia hacia un fin último que éstos jamás habían pretendido. Una vez concluida esta historia [*story*] —y Hegel pudo haber pensado que el principio del fin de la historia era coetáneo de la Revolución francesa— la mirada retrospectiva del filósofo, gracias al puro esfuerzo del yo pensante, puede interiorizar y recordar (*er-innern*) la significación y la necesidad del movimiento desplegado, de forma que puede morar de nuevo con lo que es y no puede no ser. En otras palabras, el proceso de pensamiento coincide finalmente, una vez más, con el Ser auténtico: el pensamiento ha purificado la realidad de lo meramente accidental.

4. El problema de lo nuevo

Si reconsideramos las objeciones que los filósofos plantean contra la Voluntad —contra la existencia de esta facultad, contra la idea de libertad humana que implica y contra la contingencia adherida a la voluntad libre, esto es, a un acto que, por definición, puede dejarse sin hacer— parece claro que se dirigen menos a lo que la tradición conoce como *liberum arbitrium* —la libertad de elegir entre dos o más objetos o tipos de conducta deseables— que a la Voluntad como órgano del futuro y asociada al poder de iniciar algo nuevo. El *liberum arbitrium* decide entre cosas igualmente posibles y que nos son dadas, por así decirlo, en *statu nascendi* en forma de potencialidades, mientras que un poder para comenzar algo realmente nuevo no se puede ver precedido por ninguna potencialidad, ya que ésta constaría como una de las causas del acto realizado.

Antes he mencionado la perplejidad de Kant «al tratar con […] un poder de iniciar *espontáneamente* una serie de cosas o estados sucesivos»; por ejemplo, si «ahora me levanto de la silla […] una nueva serie se inicia, en términos absolutos, en este suceso, aunque [añade] desde un punto temporal, este mismo suceso no sea más que la continuación de una serie anterior».[56] La idea de un comienzo *absoluto* es la que resulta verdaderamente desconcertante, ya que «una serie sucesiva que se desarrolle en el mundo sólo puede tener un primer comienzo en sentido relativo, ya que este comienzo siempre va precedido de un estado anterior de las cosas» y, naturalmente, ello es también cierto en lo que concierne a la persona del pensador, puesto que el yo que piensa nunca deja de ser una apariencia entre las apariencias, con independencia del grado en que haya conseguido retirarse mentalmente de ellas. No cabe duda de que la misma hipótesis de un comienzo absoluto se remonta a la doctrina bíblica de la Creación, en este punto distinta de las teorías orientales de la «emanación», según las cuales fuerzas preexistentes se desarrollaron y se desplegaron en el mundo. Pero esa doctrina sólo es una razón suficiente para lo que nos interesa si se agrega que la creación divina fue *ex nihilo*, y de una tal creación la Biblia judía no sabe nada, puesto que se trata de un añadido de especulaciones posteriores.[57]

Tales especulaciones afloraron cuando los padres de la Iglesia habían empezado ya a dar cuenta de la fe cristiana en términos de la filosofía griega, esto es, en el momento en que se vieron confrontados con el *Ser*, para el que la lengua hebrea carece de palabra. En buena lógica, parece claro que una ecuación del universo con el Ser debería implicar la «nada» como su opuesto; no obstante, la transición de Nada a Algo resulta tan difícil en el plano lógico que cabe sospechar de modo provisional que fue el nuevo yo volente quien, insensible a doctrinas y credos, encontró que la idea de un comienzo absoluto se adecuaba a su experiencia de elaboración de proyectos. Hay algo fundamentalmente erróneo en el ejemplo de Kant: sólo si él, al levantarse de su silla, tiene en la mente algún proyecto, este «suceso» empieza una «nueva serie»; si éste no es el caso y él, por ejemplo, se levanta habitualmente a esta hora o se levanta para recoger algo que necesita para su presente ocupación, este suceso es, en sí mismo, «la continuación de una serie precedente».

Ahora bien, supongamos que se trató de un descuido y que de hecho Kant estaba pensando en el «poder de comenzar espontáneamente» y, por tanto, preocupado por conciliar una «nueva serie de actos y estados de cosas» con el *continuum* temporal que esta «nueva serie» interrumpe: todavía en esa época, la solución tradicional al problema hubiera consistido en la distinción aristotélica entre potencialidad y actualidad; distinción que salva la unidad del concepto de tiempo pues asume que la «nueva serie» está potencialmente contenida en la «serie precedente». Pero la insuficiencia de la explicación aristotélica es manifiesta: ¿podemos sostener seriamente que la sinfonía creada por un compositor fue «posible antes de ser real»?[58] —a menos que por «posible» entendamos sólo lo que no era expresamente imposible, lo cual, por descontado, es distinto del todo del hecho de haber existido de modo potencial, esperando la llegada de algún músico que se tomara la molestia de actualizarla.

Pero, como Bergson sabía muy bien, cabe considerar el asunto desde otra perspectiva, la de la memoria; contemplado retrospectivamente, un acto realizado con libertad pierde su aire de contingencia, debido al impacto de ser ya un acto cumplido, de haber devenido parte inseparable de la realidad en que vivimos. El impacto de la realidad es abrumador hasta tal punto que somos incapaces de saber qué pensar para soslayarlo; ahora el acto se nos presenta con los rasgos de la necesidad, una necesidad que en absoluto es una mera ilusión de la conciencia ni se debe simplemente a nuestra limitada habilidad para imaginar alternativas posibles. Esto es todavía más evidente en el ámbito de la acción, donde ningún acto puede ser deshecho de modo eficaz. Y también es cierto, si bien quizá de una forma menos convincente, respecto a los innumerables objetos nuevos que la industria humana añade constantemente al mundo y a su civilización, objetos de arte así como objetos de uso; es casi tan imposible olvidar las grandes obras de arte de nuestra herencia cultural como obviar el estallido de las dos Guerras Mundiales o cualquier otro acontecimiento que ha decidido la estructura de nuestra realidad. En palabras de Bergson: «Por el solo hecho de cumplirse, la realidad proyecta tras ella su sombra en el pasado indefinidamente lejano; así, parece haber preexistido, bajo forma de posible, a su propia realización» (*Par le seul fait de s'accomplir, la réalité projette derrière son ombre dans le passé indéfiniment lointain; elle paraît ainsi avoir préexisté, sous forme de possible à sa propre réalisation*).[59]

Desde esta perspectiva, que es la del yo volente, no es la libertad sino la necesidad la que se manifiesta como una fantasía de la conciencia. La idea de Bergson me parece a la vez elemental y altamente significativa, pero, ¿no tiene también algo de revelador que, a pesar de su plausibilidad, esta observación jamás haya desempeñado papel alguno en las inacabables discusiones de necesidad *versus* libertad? Hasta donde yo sé, sólo una persona enfatizó esta idea antes de Bergson. Fue Duns Escoto, el solitario defensor de la primacía de la Voluntad sobre el Intelecto y —más aún— del factor de contingencia en todo lo que es. Si existe una filosofía cristiana, entonces Duns Escoto debería ser considerado no sólo como «el pensador más importante de la Edad Media cristiana,[60] sino quizá también como el

único que no buscó un compromiso entre la fe cristiana y la filosofía griega y, por esta razón, como aquel que se atrevió a convertir en emblema de los verdaderos «cristianos [afirmar] que Dios actúa contingentemente». «Quienes niegan que algún ser es contingente —dijo Escoto— deberían ser expuestos a tormentos hasta que aceptasen que cabe la posibilidad de que no sean atormentados.»[61]

Podemos polemizar acerca de si la contingencia, la más extrema carencia de sentido para la filosofía clásica, irrumpió como una realidad en los primeros siglos de nuestra era a causa de la doctrina bíblica —que «contraponía contingencia a necesidad, particularidad a universalidad, voluntad a intelecto» asegurando así «un lugar para lo "contingente" dentro de la filosofía a pesar del prejuicio original de esta última»—[62] o si las demoledoras experiencias políticas de esos siglos socavaron los truismos y la credibilidad del pensamiento antiguo. Pero de lo que no cabe duda es de que este prejuicio original contra la contingencia, la particularidad y la Voluntad —y el concomitante predominio de la necesidad, de la universalidad y del Intelecto— soportó los ataques hasta bien entrada la edad moderna. Religiosa y medieval o secular y moderna, la filosofía encontró muy diversas formas de asimilar la Voluntad, el órgano de la libertad y el futuro, al antiguo orden de las cosas, ya que, consideremos como consideremos estos problemas, Bergson está en lo cierto cuando afirma: «La mayoría de los filósofos […] no consiguen […] representarse la novedad radical y la imprevisibilidad. […] Los mismos que, en un pequeñísimo número, han creído en el libre arbitrio lo han reducido a una simple "opción" entre dos o más partes, como si estas partes fuesen unos "posibles" […] y como si la voluntad se limitase a "realizar" uno de ellos. Admiten, pues, todavía […] que todo es dado. De una acción que sería absolutamente nueva […] parecen no hacerse ninguna idea. […] Tal es, sin embargo, la acción libre».[63] Incluso hoy día, si asistimos a una disputa entre un filósofo que argumenta a favor del determinismo y otro a favor de la libertad, «será siempre el determinista quien parezca tener razón. […] [La audiencia] se mostrará siempre de acuerdo con lo que es sencillo, claro y verdadero».[64]

En teoría, el problema ha sido siempre que la voluntad libre, tanto si se entiende como libertad de elección o como libertad de empezar algo impredeciblemente nuevo, parece del todo incompatible, no sólo con la Divina Providencia, sino con la ley de la causalidad; podemos suponer la libertad de la Voluntad sobre la base de la fuerza, o mejor, de la debilidad de la experiencia interior, pero no puede ser probada. La falta de plausibilidad del postulado de la libertad se debe a nuestras experiencias exteriores en el mundo de las apariencias, donde, como cuestión de hecho y a pesar de Kant, rara vez iniciamos una nueva serie. Incluso Bergson, cuya filosofía descansa por entero en la convicción de que «cada uno de nosotros tiene el conocimiento inmediato […] de su libre espontaneidad»,[65] admite que «a pesar de que somos libres siempre que deseamos volver a nosotros mismos, raramente ocurre que queramos». Y «los actos libres son excepcionales».[66] (La mayoría de nuestros actos responden a costumbres, como muchos de nuestros juicios cotidianos responden a prejuicios.)

El primero que rehusó consciente y deliberadamente enfrentarse con la falta de plausibilidad de la voluntad libre fue Descartes, para quien «estaríamos equivocados si pusiéramos en duda aquello de lo que nos apercibimos interiormente y de lo que sabemos por nuestra experiencia que nos es propio en razón de que no comprendemos algo que nosotros sabemos que es incomprensible por su propia naturaleza».[67] Pues «estas cuestiones son tales que cualquiera debería experimentarlas en sí mismo más que ser convencido a través del raciocinio; pero usted […] parece no prestar atención a lo que el espíritu tramita dentro de sí mismo. Se rehúsa, entonces, a ser libre, *si la libertad no satisface*».[68] Ante ello sentimos la tentación de replicar que el *cogito* cartesiano ciertamente no es nada más que un «trámite del espíritu dentro de sí mismo»; pero nunca se les ocurrió ni a Descartes ni a los detractores de su filosofía hablar de pensamiento o de *cogitare* en términos de algo asumido sin prueba, de mero dato de la conciencia. ¿Qué es,

entonces, lo que concede al *cogito me cogitare* su ascendiente sobre el *volo me velle* —incluso en Descartes, que fue un «voluntarista»—? *¿Acaso los pensadores profesionales, al basar su especulación en la experiencia del yo pensante, se han sentido menos «satisfechos» con la libertad que con la necesidad*? Esta sospecha resulta inevitable cuando consideramos la extraña conjunción de teorías registradas, teorías que se esfuerzan en negar la experiencia de la libertad «dentro de nosotros mismos» o en debilitar la libertad, al reconciliarla con la necesidad gracias a especulaciones dialécticas enteramente «especulativas», en la medida en que no pueden apelar a ninguna experiencia en absoluto. La sospecha se ve reforzada cuando nos damos cuenta de lo estrechamente vinculadas que están las teorías de la voluntad libre al problema del mal. Así, Agustín empieza su tratado *De libero arbitrio voluntatis* con la siguiente cuestión: «Decidme, por favor, si Dios no es la causa del mal». Se trata de una pregunta que fue planteada por primera vez por Pablo (en la Epístola a los romanos) y luego ampliada a «¿Cuál es la causa del mal?», con numerosas variaciones relativas a la existencia tanto del daño físico causado por el poder destructor de la naturaleza como de la maldad deliberada debida a los hombres.

El problema ha asediado a los filósofos, y sus tentativas por resolverlo nunca han tenido demasiado éxito; como si de una regla se tratase, los argumentos eluden la cuestión en su cruda simplicidad. O bien al mal le es negada una verdadera realidad (existe sólo como un modo deficiente del bien) o bien es hábilmente explicado como una suerte de ilusión óptica (la culpa es de nuestro limitado intelecto, que yerra en acomodar correctamente algo particular en el todo armónico que lo justificaría) y todo ello es argumentado sobre el supuesto no justificado de que «sólo el todo es auténticamente real» (*nur das Ganze hat eigentliche Wirklichkeit*), en palabras de Hegel. El mal, del mismo modo que la libertad, parece pertenecer a aquellas «cosas sobre las que los hombres más sabios e ingeniosos no pueden saber prácticamente nada».[69]

5. El choque entre el pensamiento y la voluntad: la tonalidad de las actividades mentales

Si contemplamos estos antecedentes con una mirada libre de teorías y tradiciones, religiosas o seculares, resulta verdaderamente difícil no llegar a la conclusión de que los filósofos parecen genéticamente incapaces de reconciliarse con determinados fenómenos del espíritu y su posición en el mundo; así como tampoco cabe esperar de los pensadores una estimación más justa de la Voluntad de la que harían si se tratase del cuerpo. Pero la hostilidad de la filosofía hacia el cuerpo es bien conocida, y se trata de una cuestión que puede perseguirse al menos desde Platón. Esta hostilidad no está motivada principalmente por la escasa fiabilidad de la experiencia sensorial —tales errores se corrigen— o por la famosa ingobernabilidad de las pasiones —pueden ser controladas por la razón—, sino por la simple e incorregible naturaleza de nuestras necesidades y requerimientos corporales. El cuerpo, como dice acertadamente Platón, «siempre quiere que lo cuiden» e incluso en las mejores circunstancias —salud y ociosidad, por un lado, y una comunidad bien gobernada, por otro— interrumpirá con sus siempre recurrentes demandas la actividad del yo pensante; en términos del mito de la caverna, obligará al filósofo a regresar desde el cielo de las Ideas a la caverna de los asuntos humanos. (Es habitual achacar esta hostilidad al antagonismo cristiano hacia la carne. Pero la hostilidad es mucho más antigua; incluso se podría argumentar que uno de los dogmas cristianos fundamentales, la resurrección de la carne, a diferencia de las antiguas especulaciones acerca de la inmortalidad del alma, es claramente contrario no sólo a las creencias agnósticas comunes, sino también a las ideas de la filosofía clásica.)

Evidentemente el antagonismo entre el yo pensante y la Voluntad es de un tipo muy distinto. Aquí el choque se produce entre dos actividades *espirituales* que parecen incapaces de coexistir. Cuando realizamos una volición, esto es, cuando centramos nuestra atención en

un proyecto futuro, no nos retiramos menos del mundo de las apariencias que cuando seguimos una cadena de pensamiento. Sólo en la medida en que afectan a nuestros estados psíquicos, el pensamiento y la voluntad están en oposición; ambos, es cierto, hacen presente a nuestro espíritu lo que está ausente, pero el pensamiento arrastra todo lo que es, o al menos lo que ha sido, hacia un presente duradero, mientras que la voluntad, al tender al futuro, se mueve en una región donde tales certezas no existen. Nuestro aparato psíquico —el alma como distinta del espíritu— está equipado para enfrentarse con lo que le adviene desde esta región de lo desconocido a través de la expectación, cuyos modos principales son la esperanza y el temor. Estos dos modos de sentir están íntimamente conectados, ya que cada uno de ellos se siente inclinado a virar hacia su opuesto, y, dadas las incertidumbres de esta región, tales cambios son casi automáticos. Toda esperanza lleva consigo un temor, y todo temor se cura a sí mismo girándose hacia la correspondiente esperanza. Debido a su naturaleza cambiante, inestable e inquieta, la Antigüedad clásica incluyó tanto la esperanza como el temor entre los dones malignos de la caja de Pandora.

En esta incómoda situación, lo que el alma demanda al espíritu no es un don profético que permita desentrañar el futuro, y así confirmar la esperanza o el temor; mucho más tranquilizadora que los tramposos juegos de los adivinos —augures, astrólogos y gentes parecidas— es la teoría no menos fraudulenta que sostiene poder probar que todo lo que es o será «tenía que ser», según la feliz expresión de Gilbert Ryle.[70] El fatalismo, que, de hecho, «ningún filósofo de primer o segundo rango ha defendido […] ni se ha tomado el trabajo de atacar», ha gozado, sin embargo, de una asombrosa carrera de éxitos en el pensamiento popular a través de los siglos; «todos tenemos nuestros momentos fatalistas», como dice Ryle,[71] y la razón de esto se halla en que ninguna otra teoría puede calmar de modo tan eficaz cualquier deseo de actuar, cualquier impulso por elaborar un proyecto, en pocas palabras, cualquier forma del yo-quiero. Estas ventajas existenciales del fatalismo están claramente subrayadas en el tratado de Cicerón *De Fato*, que sigue siendo la argumentación clásica sobre la cuestión. Para la proposición «Todo está previsto de antemano», Cicerón utiliza el siguiente ejemplo: cuando enfermas, «si desde la eternidad es verdadero que has de curar de esa enfermedad, llames o no llames al médico, curarás»[72] y, naturalmente, también está previsto de antemano si vas a llamar o no al médico. De esta forma, el argumento conduce a «una regresión infinita».[73] Cicerón rechaza este argumento con el nombre de «argumento perezoso» porque obviamente nos conduciría a «a abolir por completo la acción de la vida». Su mayor atractivo radica en que, a través de él, «el espíritu se ve liberado de toda necesidad de movimiento».[74] En nuestro contexto, su interés descansa en que consigue abolir totalmente el tiempo futuro al asimilarlo al pasado. Lo que *será* o puede ser «*tenía* que ser» ya que «todo lo que será, *si será efectivamente*, no puede ser concebido como no siendo» (*quicquid futurum est, id intelligi non potest*, si futurum sit, *non futurum esse*), como afirmaba Leibniz.[75] La virtud tranquilizadora de la fórmula se debe a lo que Hegel denominó «la calma del pasado» (*die Ruhe der Vergangenheit*),[76] una quietud garantizada por el hecho de que lo que es pasado no puede deshacerse y de que la Voluntad «no puede querer hacia atrás».[77]

No es el futuro como tal, sino el futuro como *proyecto* de la Voluntad, el que *niega* lo dado. En Hegel y en Marx, el poder de la negación, motor que hace avanzar la historia, se deriva de la habilidad de la Voluntad para actualizar un proyecto: el proyecto niega tanto el ahora como el pasado y, por ello, amenaza el presente duradero del yo pensante. En la medida en que el espíritu, retirado del mundo de las apariencias, atrae lo ausente —lo que ya no es, tanto como lo que todavía no es— a su propia presencia, parece como si el pasado y el futuro pudieran quedar unidos por un denominador común y, así, escapar ambos del flujo temporal. Pero mientras que el *nunc stans*, la brecha entre pasado y futuro donde localizamos el yo pensante, puede absorber lo que ya no es sin que el mundo exterior intervenga, no puede reaccionar con la misma impasibilidad con respecto a los proyectos de

la voluntad. Cada volición, a pesar de ser una actividad espiritual, se relaciona con el mundo de las apariencias en el que su proyecto se realizará. En manifiesto contraste con el pensamiento, ninguna volición se realiza jamás por sí misma y nunca encuentra su cumplimiento en el acto. Toda volición no sólo tiene que ver con particulares, sino que —y esto es de gran importancia— mira más allá, hacia su propio fin, cuando el querer-algo se habrá transformado en hacer-algo. En otras palabras, el humor [*mood*] normal del yo volente es la impaciencia, el desasosiego y la preocupación (*Sorge*), no sólo a raíz de la reacción del alma ante el futuro en forma de temor y esperanza, sino también porque el proyecto de la voluntad presupone un yo-puedo que bajo ningún concepto está garantizado. Esta desasosegada inquietud de la voluntad sólo puede ser acallada por el yo-puedo-y-hago, esto es, por una suspensión de su propia actividad y por la liberación de su dominio sobre el espíritu.

En pocas palabras, la voluntad siempre quiere *hacer* algo y por ello desprecia el pensamiento puro, cuya entera actividad depende de «no hacer nada». Cuando examinemos la historia de la Voluntad veremos que ningún teólogo o filósofo jamás ha alabado la «dulzura» de la experiencia del yo volente. (Hay dos excepciones importantes: Duns Escoto y Nietzsche, que entendieron la Voluntad como un tipo de poder: *voluntas est potentia quia ipsa aliquid potest*; es decir, el yo volente se deleita consigo mismo —*condelectari sibi*— hasta el punto de que el yo-quiero anticipa un yo-puedo; el yo-quiero-*y*-puedo es el deleite de la Voluntad.)[78]

A este respecto —permítaseme denominarlo la «tonalidad» de las actividades espirituales— la habilidad de la Voluntad para hacer presente lo que todavía-no-es resulta ser el polo opuesto del recuerdo. El recuerdo tiene una afinidad natural con el pensamiento; todo pensar, como dije, es un re-pensar. Las cadenas de pensamiento brotan naturalmente, casi automáticamente, del recuerdo, sin ruptura alguna. Por este motivo la *anamnēsis* en Platón pudo convertirse en una hipótesis tan aceptable para explicar la capacidad humana de aprender, y por esta misma razón Agustín pudo hacer equivaler de modo tan plausible espíritu y *memoria*. El recuerdo puede afectar al alma con la nostalgia del pasado, pero tal nostalgia, aunque pueda inspirar pena y aflicción, no trastorna la impasibilidad del espíritu porque tiene que ver con cosas que se encuentran más allá de nuestro poder de cambio. Por el contrario, el yo volente, al mirar hacia delante y no hacia atrás, se relaciona con cosas que si bien se hallan en nuestro poder, su cumplimiento no es en modo alguno seguro. La tensión que resulta de ello, a diferencia de la excitación más bien estimulante que suele acompañar a las actividades de resolución de problemas, causa un tipo de inquietud en el alma que raya fácilmente en la confusión, una mezcla de temor y esperanza que llega a ser insufrible, cuando se descubre que, como diría Agustín, querer y ser capaz de realizar, *velle* y *posse*, no son idénticos. Tal tensión sólo puede ser superada en la acción, es decir, abandonando por completo la actividad espiritual; dejar la voluntad para tomar el pensamiento no produce más que una parálisis temporal de la voluntad, del mismo modo que un abandono del pensamiento hacia la voluntad es experimentado por el yo pensante como una parálisis temporal de la actividad de pensar.

Hablando en términos de tonalidad —es decir, del modo en que el espíritu afecta al alma y produce sus *humores*, sin tener en cuenta los acontecimientos exteriores, creando de esta forma una suerte de *vida* del espíritu— la disposición predominante en el yo pensante es la *serenidad*, el mero disfrute de una actividad que nunca tiene que vencer la resistencia de la materia. En la medida en que esta actividad está muy estrechamente conectada con el recuerdo, tiende a la melancolía —temperamento que caracteriza al filósofo, según Kant y Aristóteles—. El humor predominante de la Voluntad es la *tensión*, que arruina la «tranquilidad espiritual», la *animi tranquillitas* de Leibniz, que persiguen todos los filósofos serios[79] y que él mismo encontró en las cadenas de pensamiento que prueban que éste es

«el mejor de los mundos posibles». Desde esta perspectiva, la única tarea que le queda a la Voluntad es, de hecho, «querer no querer», ya que todo acto querido sólo puede dificultar la «armonía universal» del mundo, donde «todo lo que es, mirado desde la perspectiva del Todo, es lo mejor».[80]

De este modo, Leibniz, con admirable consistencia, considera que el pecado de Judas no radica en su traición a Jesús, sino en su suicidio: al condenarse a sí mismo, condena implícitamente toda la Creación divina; al odiarse a sí mismo, odió al Creador.[81] Encontramos la misma idea, en su versión más radical, en una de las proposiciones reprobadas del Maestro Eckhart: «Si un hombre estuviese correctamente dispuesto, aunque hubiese cometido mil pecados mortales, no deploraría haberlos cometido» (*Wenn jemand tausend Todsünden begangen hätt, durfte er, wäre es recht um ihn bestellt, nicht wollen, sie nicht begangen zu haben*).[82] Podemos conjeturar que este sorprendente rechazo del arrepentimiento por parte de dos pensadores cristianos estaba motivado por una sobreabundancia de fe, que exigía, como hiciera Jesús, que el pecador se perdonara a sí mismo del mismo modo que se le pedía que perdonara a los demás, «siete veces al día», puesto que la alternativa habría sido declarar que hubiera sido mejor —no sólo para él, sino para toda la Creación— no haber nacido («más vale que le cuelguen al cuello una piedra de molino y le hundan en lo profundo del mar»); mientras que en Leibniz podemos ver este rechazo del arrepentimiento como una victoria última del yo pensante sobre el yo volente, porque el fútil intento de éste de querer hacia atrás, de tener éxito, sólo podría terminar en la aniquilación de todo lo que existe.

6. La solución de Hegel: la filosofía de la Historia

Ningún filósofo ha descrito el yo volente en su choque con el yo pensante con mayor simpatía, clarividencia y repercusión para la historia del pensamiento que Hegel. El tema es bastante complejo, no sólo debido al carácter esotérico y altamente idiosincrásico de la terminología hegeliana, sino también porque aborda el problema en el curso de sus especulaciones sobre el tiempo y no en los pasajes más bien escasos, pero en modo alguno insignificantes —en la *Fenomenología del Espíritu*, la *Filosofía del Derecho*, la *Enciclopedia* y la *Filosofía de la Historia*—, que tratan directamente de la Voluntad. Estos pasajes han sido reunidos e interpretados por Alexandre Koyré en un importante y poco conocido ensayo (publicado en 1934 bajo el confuso título de *Hegel à Iéna*)[83] dedicado a los textos fundamentales de Hegel sobre el tiempo —desde la temprana *Jenenser Logik* y la *Jenenser Realphilosophie* hasta la *Fenomenología*, la *Enciclopedia* y los diversos manuscritos pertenecientes a la *Filosofía de la Historia*—. La traducción y los comentarios de Koyré constituyeron «la fuente y la base» de la muy influyente interpretación de Alexandre Kojève de la *Fenomenología*.[84] En lo que sigue, me mantendré muy cercana a la argumentación de Koyré.

Su tesis central es que «la gran originalidad» de Hegel reside en su «empeño en el futuro, en adscribir al futuro primacía sobre el pasado».[85] No habría en ello nada sorprendente de no tratarse de Hegel. ¿Por qué no debería un pensador del siglo XIX, que compartía la confianza en el progreso de sus predecesores de los siglos XVII y XVIII e igualmente la de sus contemporáneos, sacar la conclusión apropiada y atribuir al futuro la preeminencia sobre el pasado? Después de todo, el mismo Hegel dijo que «cada uno es hijo de su propio tiempo y que, por tanto, la filosofía es *su tiempo aprehendido en el pensamiento*».[*] Pero, en el mismo contexto, añadió también que «concebir *lo que es*, es la tarea de la filosofía, pues *lo que es*, es la razón» o «lo que es *pensado, es*; y [sabe] que lo que *es*, solamente *es*, en tanto es pensamiento para sí» (*Was* gedacht *ist, ist; und was* ist, ist *nur, insofern es Gedanke ist*).[86] Y sobre esta base Hegel fundamenta su contribución más importante e influyente a la filosofía. Ante todo, es el primer pensador en concebir una

filosofía de la historia, es decir, del pasado. El pasado, re-unido por la mirada hacia atrás del yo pensante que recuerda, es «interiorizado» (*er-innert*) y deviene parte integrante del espíritu gracias al «esfuerzo del concepto» (*die Anstrengung des Begriffs*); y, en este proceso de interiorización, se consigue la *reconciliación* de Espíritu y Mundo. ¿Ha habido nunca mayor triunfo del yo pensante que el representado en este guión? En su retirada del mundo de las apariencias, el yo pensante ya no tiene que pagar el precio de la «distracción» y alineación del mundo. Según Hegel, el espíritu, por la pura fuerza de la reflexión, puede asimilar —absorber dentro de sí mismo, por así decirlo— ciertamente no todas las apariencias, sino todo lo que hay de significativo en ellas, dejando fuera, como accidental, lo no asimilable sin que el curso de la Historia o el hilo del pensamiento discursivo se vean afectados.

Sin embargo, la primacía del pasado —como descubrió Koyré— se desvanece totalmente cuando Hegel empieza a analizar el Tiempo, para él, el «tiempo humano»[87] cuyo flujo el hombre experimenta, primero, de forma irreflexiva, digamos como un puro movimiento, hasta que empieza a reflexionar sobre el significado de los acontecimientos exteriores. Y entonces resulta que la atención del espíritu se encuentra dirigida principalmente hacia el futuro, esto es, hacia el tiempo que está por venir (reflejado, como ya he dicho, en el *Zukunft* alemán, derivado de *zu kommen*, como el *avenir* francés procede de *à venir*), y este futuro anticipado niega el «presente duradero» del espíritu, ya que lo transforma en un anticipado «ya-no». En este contexto, «la dimensión dominante del tiempo es el futuro, es prioritario con respecto al pasado». «El tiempo encuentra su verdad en el futuro, ya que el futuro terminará y realizará el Ser. Pero el Ser, acabado y realizado, pertenece como tal al Pasado.»[88] Esta inversión de la secuencia temporal ordinaria —pasado-presente-futuro— está provocada por el rechazo que el hombre opone a su presente: «Dice *no* a su Ahora» y crea así su propio futuro.[89] Hegel no habla aquí de la Voluntad, así como tampoco Koyré, pero parece obvio que la facultad que lleva al Espíritu a la negación no es el pensamiento, sino la voluntad, y la descripción de la experiencia humana del tiempo que efectúa Hegel guarda relación con la secuencia temporal apropiada al yo volente.

Es apropiada porque el yo volente, cuando forma sus proyectos, vive efectivamente para el futuro. Según las célebres palabras de Hegel, la razón por la que «el presente [ahora] no puede resistir al futuro» no es, en modo alguno, la inexorabilidad con la que a cada hoy le sucede un mañana (puesto que ese mañana, si no es proyectado y dominado por la Voluntad, podría ser también una simple repetición de lo que antes fue —como de hecho ocurre a menudo—); el hoy sólo se ve amenazado, en su misma esencia, por la intervención del espíritu que lo niega y que, en virtud de la Voluntad, hace comparecer el ausente todavía-no, cancelando mentalmente el presente o, mejor, considerando el presente como un lapso efímero de tiempo cuya esencia es no ser: «El ahora es vacío […] se realiza a sí mismo en el futuro. El futuro es su realidad».[90] Desde la óptica del yo volente, «el futuro está directamente dentro del presente, ya que está contenido como su hecho negativo. El ahora no es más que este desaparecer de su ser en la nada y de la nada en su ser».[91]

En la medida en que el yo se identifica con el yo volente —y veremos que esta identificación es propuesta por algunos de los voluntaristas que derivan el *principium individuationis* de la facultad de la voluntad— existe «en una continua transformación de [su propio] futuro en un Ahora, y deja de ser el día cuando no queda futuro, cuando no hay nada por venir [*le jour où il n'y a plus d'avenir, où rien n'est plus à venir*] cuando todo ha llegado y todo está *realizado*».[92] Contemplada desde la perspectiva de la Voluntad, la vejez consiste en el encogimiento de la dimensión futura, y la muerte del hombre no significa tanto la desaparición del mundo de las apariencias como la pérdida definitiva de un futuro. Esta pérdida, no obstante, coincide con la realización última de la vida individual, que, al final, tras haber escapado al incesante cambio del tiempo y a la inseguridad de su propio futuro, se abre a sí misma a la «tranquilidad del pasado» y, de este modo, a la inspección, la

reflexión y la mirada retrospectiva del yo pensante en su búsqueda de significado. De ahí que, desde el punto de vista del yo pensante, la vejez, según Heidegger, sea el tiempo de la meditación o, en palabras de Sófocles, sea el tiempo de «paz y libertad»[93] —liberación de la servidumbre de las pasiones del cuerpo, así como también de la pasión devoradora que el espíritu inflige al alma, la pasión de la voluntad llamada «ambición».

En otras palabras, el pasado comienza con la desaparición del futuro y, en esta tranquilidad, el yo pensante se afirma a sí mismo. Pero ésta sólo se da cuando todo llega a su fin, cuando el Devenir, en cuyo proceso el Ser se despliega y desarrolla, se ha detenido. Pues «la intranquilidad es el terreno del Ser»;[94] es el precio pagado por la Vida, igual que la muerte, o más bien la anticipación de la muerte, es el precio pagado por la tranquilidad. Y la intranquilidad de la vida no tiene su origen en la contemplación del cosmos o de la historia; no es el efecto de un movimiento exterior —el movimiento incesante de las cosas o los inagotables altibajos de los destinos humanos—; está localizada en, y es engendrada por, el espíritu humano. Lo que posteriormente, en el pensamiento existencialista, llegó a ser la idea de autoproducción del espíritu humano figura en Hegel como «autoconstitución del Tiempo»:[95] el hombre no sólo es temporal; él *es* el Tiempo.

Sin él podría existir el movimiento y el desplazamiento, pero no habría Tiempo. Tampoco podría haber Tiempo si el espíritu humano estuviera equipado sólo para pensar, para reflexionar sobre lo dado, sobre lo que es tal como es y no puede ser de otra forma; en este caso, el hombre viviría mentalmente en un eterno presente. Sería incapaz de darse cuenta de que él mismo una vez no fue y de que un día dejará de ser, esto es, sería incapaz de comprender lo que para él significa existir (a raíz de entender que el espíritu humano produce el tiempo, nace la otra identificación hegeliana, más evidente, entre lógica e historia, identificación que constituye, como subrayó Léon Brunschvicg hace ya mucho tiempo, «uno de los pilares esenciales de su sistema»).[96]

Pero en Hegel el espíritu produce el tiempo sólo en virtud de la voluntad, su órgano del futuro, y el futuro, en este enfoque, es también la fuente del pasado, en la medida en que es mentalmente engendrado por la anticipación, en el espíritu, de un segundo futuro, cuando el yo-seré inmediato se tornará un yo-habré-sido. En este esquema el pasado es producido por el futuro, y el pensamiento, que contempla el pasado, es el resultado de la Voluntad, ya que la voluntad, en último extremo, anticipa la frustración postrera de los proyectos de la voluntad, la muerte; ellos también, un día, habrán sido. (Es interesante destacar que Heidegger afirma también: *Die Gewesenheit entspringt in gewisser Weise der Zukunft* —el pasado, el «habiendo-sido», tiene en cierto sentido su origen en el futuro.)[97]

En Hegel, el hombre no se distingue de las otras especies animales por su cualidad de *animal rationale*, sino por ser la única criatura viva que sabe de su propia muerte. En esta cima de la anticipación del yo volente, el yo pensante se constituye a sí mismo. En la anticipación de la muerte, los proyectos de la voluntad adoptan la apariencia de un pasado anticipado, y como tales pueden ser objeto de la reflexión; y, en este sentido, Hegel sostiene que sólo el espíritu que «no ignora la muerte» hace capaz al hombre de «dominar la muerte», de «permanecer y mantenerse a sí mismo en ella».[98] En la terminología de Koyré: en el momento en que el espíritu se enfrenta con su propio fin, «el incesante movimiento de la dialéctica temporal queda detenido y el tiempo se ha “realizado” a sí mismo; este tiempo “realizado” cae natural y plenamente en el pasado», lo cual significa que «el futuro ha perdido su poder sobre él» y que está listo para el presente duradero del yo pensante. Y así resulta que «el verdadero ser [del futuro] va a ser el ahora».[99] Pero en Hegel este *nunc stans* ya no es temporal; es un *nunc aeternitatis*, ya que para él la quintaesencia de la naturaleza del Tiempo es también la eternidad, la «imagen de la eternidad» platónica entendida como el «eterno movimiento del espíritu».[100] El Tiempo mismo es eterno en «la unión de Presente, Futuro y Pretérito».[101]

Simplifiquemos: si existe algo así como la *vida* del espíritu, se debe a su órgano del futuro y a la «inquietud» que produce; si existe algo así como la *Vida* del espíritu se debe a la muerte, la cual, presentida como un final absoluto, interrumpe la voluntad y transforma el futuro en un pasado anticipado, los proyectos de la voluntad en objetos de pensamiento y las expectativas del alma en un recuerdo anticipado. Resumida e hipersimplificada de este modo, la doctrina de Hegel suena tan moderna, la primacía del futuro en sus especulaciones sobre el tiempo tan bien armonizada con la fe dogmática de su siglo en el Progreso, y su paso del pensamiento a la voluntad y de nuevo al pensamiento resulta una tan ingeniosa solución del problema de los filósofos modernos de cómo reconciliarse con la tradición de un modo aceptable para la edad moderna, que nos sentimos tentados a considerar el edificio hegeliano como una auténtica contribución a los problemas del yo volente, y a dejarlo ahí. Sin embargo, en sus especulaciones sobre el Tiempo, Hegel tiene un extraño predecesor al que nada le hubiera resultado más ajeno que la noción de Progreso y nada menos interesante que descubrir una ley que gobierne los acontecimientos históricos.

Este predecesor es Plotino. Él sostiene también que el espíritu humano, el «alma» humana (*psychē*), origina el tiempo. El tiempo es engendrado por la naturaleza «sobre-activa» del alma (*polypragmōn*, un término que sugiere «entrometerse»); anhelante de futura inmortalidad, «busca más allá de su presente estadio» y, por ello, continuamente «se mueve hacia un “siguiente” y un “después”, y hacia lo que no es lo mismo sino algo más y, más tarde, de nuevo algo más. Y al hacer esto, recorremos un largo trecho de nuestro viaje [hacia nuestra eternidad futura] y construimos el tiempo, la imagen de eternidad». De este modo, «el tiempo es la vida del alma»; puesto que «el desplegarse de la vida implica tiempo», el «alma produce, conjuntamente con su actividad, la sucesión [del tiempo]» en forma de «pensamiento discursivo», cuya discursividad corresponde al «movimiento del alma al pasar de un modo de ser a otro»; de ahí que el tiempo no sea «algo que acompaña al alma […] sino algo que […] es en ella y con ella».[102] En otras palabras, para Plotino, así como para Hegel, el tiempo es generado por la innata inquietud del espíritu, por su desplegarse hacia el futuro, por sus proyectos y su negación del «estado presente». Y en ambos casos la verdadera realización del tiempo es la eternidad o, en términos seculares, hablando existencialmente, el desplazamiento del espíritu desde la voluntad hacia el pensamiento.

Sea como fuere, hay muchos pasajes en Hegel que indican que su filosofía está menos inspirada por las obras de sus predecesores, es menos una reacción a sus opiniones, menos un intento de «resolver» problemas de la metafísica, en pocas palabras, menos libresca, que los sistemas de casi todos los filósofos posclásicos; y no sólo de los que vivieron antes que él, sino también de los que le sucedieron. En los últimos tiempos, esta peculiaridad ha sido reconocida con frecuencia.[103] Hegel, al construir una historia secuencial de la filosofía que se correspondiera con la historia de los hechos, de la política —algo verdaderamente desconocido con anterioridad—, rompió realmente con la tradición; fue el primer gran pensador en tomar en serio la historia, es decir, en ver que ésta entraña verdad.

El reino de los asuntos humanos, en el que todo lo que es debe su existencia al hombre o a los hombres, nunca había sido considerado de este modo por un filósofo. Y el cambio se debió a un acontecimiento: la Revolución francesa. «La revolución —admite Hegel— pudo haber sacado su primer impulso de la filosofía», pero su «significado histórico-universal» consiste en que, por primera vez, el hombre osó cambiarlo todo, osó «apoyarse en su cabeza y su pensamiento edificando la realidad conforme al mismo». «Desde que el sol está en el firmamento y los planetas giran en torno a él, no se había visto que el hombre se apoyase en su cabeza, esto es, sobre el pensamiento. […] Esto fue, por consiguiente, un magnífico orto. Todos los seres pensantes han celebrado esta época […] un entusiasmo del espíritu estremeció al mundo, como si sólo entonces se hubiese llegado a la efectiva

reconciliación de lo divino con el mundo.»[104] Lo que el acontecimiento había mostrado equivalía a una nueva dignidad del hombre: «El hecho de hacer públicas las ideas acerca de cómo algo debería ser [provocará] la desaparición del letargo del pueblo sosegado y presuntuoso [*die gesetzten Leute*], que siempre lo acepta todo tal como es».[105]

Hegel jamás olvidó aquella temprana experiencia. En 1829-1830 dijo a sus estudiantes: «En estos tiempos de cambios políticos la filosofía encuentra su lugar y es entonces cuando el pensamiento precede y conforma la realidad. Pues cuando una forma del Espíritu ya no satisface, la filosofía toma buena nota de ello con el fin de comprender el descontento».[106] En pocas palabras, está muy cerca de contradecir explícitamente su famoso *dictum* sobre el búho de Minerva en el prefacio de su *Filosofía del derecho*. «El magnífico orto espiritual» de su juventud inspiró e informó todos sus escritos hasta el final. En la Revolución francesa, habían sido *realizados* principios y pensamientos; se había dado una *reconciliación* entre lo «divino», que el hombre frecuenta al pensar, y lo «secular» de los asuntos humanos.

Esta reconciliación se halla en el centro de todo el sistema hegeliano. Si era posible entender la *Historia Universal* —y no sólo las historias de épocas y naciones particulares— como una sucesión única de acontecimientos cuyo eventual resultado sería el momento en que «el reino espiritual […] se manifiesta en una existencia externa», se «encarna» en la «vida secular»,[107] entonces el curso de la historia dejaría de ser azaroso y el reino de los asuntos humanos de ser carente de significado. La Revolución francesa había probado que «la verdad en cuanto se hace viva [puede manifestarse] en el orden temporal».[108] Ahora se podía considerar efectivamente cada momento en la secuencia histórica mundial como un «tenía que ser» y asignar a la filosofía la tarea de «comprender este plan», desde su comienzo, su «fuente oculta» o «principio naciente […] en el útero del tiempo», hasta su «existencia fenoménica presente».[109] Hegel identifica este «reino espiritual» con el «reino de la voluntad»[110] porque las voluntades de los hombres son necesarias para hacer surgir la esfera espiritual, y por esta razón afirma que «la Libertad de la Voluntad *per se* [esto es, la libertad que la Voluntad necesariamente quiere] […] es en sí misma absoluta […] es […] aquello por lo que el hombre deviene Hombre, y es por tanto el principio fundamental del Espíritu».[111] En cualquier caso, la única garantía —si es tal— de que el fin último del despliegue del Espíritu del Mundo en los asuntos mundanos debe ser la Libertad, está implícita en la libertad incluida en la Voluntad.

«En lo que respecta al verdadero ideal […] la filosofía debe llevarnos al conocimiento de que el mundo real es tal como debe ser»[112] y, puesto que para Hegel la filosofía tiene que ver con «lo que es eternamente verdad, y no con el Ayer o el Mañana, sino con el Presente como tal, con el “Ahora” en el sentido de una absoluta presencia»,[113] y, en la medida en que el espíritu tal como es percibido por el yo pensante es «el Ahora como tal», la filosofía tiene que apaciguar el conflicto entre el yo pensante y el yo volente. Debe unir las especulaciones sobre el tiempo pertenecientes a la perspectiva de la Voluntad y su concentración en el futuro con el Pensamiento y su perspectiva de un presente duradero.

El intento está lejos de ser logrado con éxito. Como señala Koyré en las frases conclusivas de su ensayo, la noción hegeliana de «sistema» choca con la primacía que el propio Hegel concede al futuro. Esta última exige que el tiempo no termine nunca mientras existan hombres en la tierra, en tanto que la filosofía en el sentido hegeliano —el búho de Minerva que levanta el vuelo al anochecer— exige un detenimiento del tiempo real, y no su suspensión durante la actividad del yo pensante. En otras palabras, la filosofía de Hegel sólo podría tener pretensiones de verdad objetiva a condición de que la historia hubiera llegado de hecho a su final, que la humanidad ya no tuviera futuro, que ya no ocurriera nada que pudiese aportar algo nuevo. Y Koyré añade: «Es posible que Hegel creyera esto […] incluso que creyera […] que esta condición esencial [para una filosofía de la historia] era *ya* una realidad […] y que había sido la razón por la que él mismo era capaz —había sido capaz—

de completarla».[114] (Ésta es, de hecho, la convicción de Kojève, para quien el sistema hegeliano es *la* verdad y, por consiguiente, el final definitivo de la filosofía, así como de la historia.)

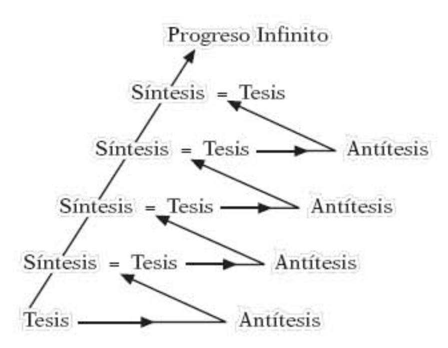
El fracaso final de Hegel en reconciliar las dos actividades espirituales, pensamiento y voluntad, con sus opuestos conceptos de tiempo, me parece evidente, pero él no hubiera compartido esta opinión: el pensamiento especulativo es precisamente «la unidad de pensamiento y *tiempo*»;[115] no trata con el Ser sino con el *Devenir*, y el objeto del espíritu pensante no es el Ser sino un «Devenir intuido».[116] El único movimiento perceptible por la intuición es el que se curva en un círculo formando «un ciclo que vuelve sobre sí mismo […] que presupone su comienzo, y alcanza su comienzo sólo al final». Este concepto cíclico de tiempo, como hemos visto, está totalmente de acuerdo con la filosofía clásica griega, mientras que la filosofía posclásica, después del descubrimiento de la voluntad como la fuente espiritual básica de la acción, exige un tiempo rectilíneo sin el cual el Progreso sería impensable. Hegel encuentra la solución al problema —cómo transformar los círculos en una línea que progrese—, al suponer que existe algo tras los miembros individuales de la especie humana, y que ese algo, denominado Humanidad, es realmente una especie de alguien [*somebody*] que él bautizó «Espíritu del Mundo». No se trata de un mero objeto del pensamiento, sino de una presencia encarnada en la Humanidad, como el espíritu del hombre se encarna en el cuerpo. Este Espíritu del Mundo encarnado en la Humanidad, distinto de los hombres individuales y de las naciones particulares, sigue un movimiento rectilíneo inherente a la sucesión de las generaciones. Cada nueva generación forma un «nuevo estadio de existencia, un nuevo mundo», de modo que tiene que «empezar de nuevo», pero «*comienza por una etapa más alta*» porque, siendo humano y dotado de un espíritu, es decir, de re-cuerdo, ha «conservado [la primera] experiencia» (cursivas de Arendt).[117]

Un movimiento de este tipo, en el que las nociones rectilínea y cíclica de tiempo quedan reconciliadas o unidas formando una *Espiral*, no se basa en las experiencias del yo pensante ni en las del yo volente; es el movimiento no-experimentado del Espíritu del Mundo el que constituye el *Geisterreich* hegeliano: «El reino de los espíritus […] que allí se forma en el ser constituye una sucesión en la que uno ocupa el lugar del otro, y cada uno asume del que le precede el reino del mundo».[118] Sin duda se trata de una solución muy ingeniosa al problema de la Voluntad y a su reconciliación con el pensamiento puro, pero ha sido lograda a expensas de ambas partes: de la experiencia que el yo pensante tiene de un presente que dura y de la insistencia del yo volente en la primacía del futuro. En otras palabras, no es más que una hipótesis.

Además, la plausibilidad de la hipótesis depende enteramente de que presupongamos la existencia de *un* Espíritu del Mundo que gobierna la pluralidad de las voluntades humanas y las dirige hacia una «significación» nacida de la necesidad de la razón; esto es, psicológicamente, del deseo de vivir en un mundo que *es* tal como *debería* ser. Hallamos una solución similar en Heidegger, cuyas intuiciones con respecto a la naturaleza de la voluntad son incomparablemente más profundas y cuya animosidad hacia esta facultad es abiertamente manifiesta y constituye el verdadero giro (*Kehre*) del último Heidegger: no es cierto que «la voluntad humana sea el origen de la voluntad de voluntad» sino que «el hombre es querido por la voluntad de voluntad, sin que experimente la esencia de este querer».[119]

Puede que sea apropiado hacer algunas observaciones técnicas a la vista del resurgimiento de Hegel en el que, en las pasadas décadas, han participado algunos pensadores altamente cualificados. La ingeniosidad del movimiento dialéctico triádico —de la Tesis a la Antítesis y la Síntesis— resulta especialmente impresionante al verlo aplicado a la moderna noción de Progreso. A pesar de que el propio Hegel creyó en una detención del tiempo, un final de la Historia que permitiera al Espíritu intuir y conceptuar todo el ciclo

entero del Devenir, este movimiento dialéctico, considerado en sí mismo, parece garantizar un progreso *infinito*, ya que el primer movimiento de la Tesis a la Antítesis conduce a una Síntesis, la cual inmediatamente se establece como una nueva Tesis. A pesar de que el movimiento original no tiene nada de progresivo, sino que marcha hacia atrás y vuelve sobre sí mismo, el movimiento de Tesis a Tesis se instaura tras estos ciclos y dibuja una trayectoria rectilínea de progreso. Si quisiéramos visualizar este tipo de movimiento, el resultado sería la siguiente figura:



La ventaja de este esquema, en su conjunto, es que garantiza el progreso y, sin romper el *continuum* temporal, puede dar cuenta del hecho histórico innegable del surgimiento y declive de las civilizaciones. En particular, la virtud del elemento cíclico es que nos permite mirar cada fin como un nuevo comienzo: el Ser y la Nada «son la misma cosa, esto es, devenir [...] una dirección es el *perecer*: el ser traspasa a la nada; pero la nada es igualmente lo opuesto de sí misma, el traspasar al ser, el *nacer*».[120] Además, la propia infinitud del movimiento, a pesar de entrar en conflicto, hasta cierto punto, con otros pasajes de Hegel, está en perfecta sintonía con el concepto de tiempo del yo-volente y la primacía que éste concede al futuro sobre el presente y el pasado. La Voluntad, no dominada por la Razón y por su necesidad de pensar, niega el presente (y el pasado) incluso cuando el presente la confronta con la actualización de su propio proyecto. Abandonada a sí misma, la Voluntad humana «prefiere querer *la nada a no querer*», como observó Nietzsche,[121] y la noción de un progreso infinito niega implícitamente «toda meta en sí y sólo permite metas en tanto que medios para vencerse deliberadamente a sí misma».[122] En otras palabras, la famosa capacidad de negación inherente a la Voluntad concebida como motor de la Historia (no sólo en Marx, sino ya de manera tácita en Hegel) es una fuerza destructora que podría dar lugar tanto a un proceso de aniquilación permanente como a un Progreso Infinito.

En mi opinión, la razón por la que Hegel pudo analizar el movimiento histórico-mundial en términos de una línea *ascendente*, trazada por la «astucia de la razón» a espaldas de los hombres actuantes, se encuentra en su nunca cuestionado presupuesto de que el propio proceso dialéctico *comienza* a partir del Ser; toma el Ser como algo garantizado (contrariamente a una *creatio ex nihilo*) en su marcha hacia el No-Ser y el Devenir. El Ser inicial da realidad a todas las transiciones posteriores, les da su carácter existencial y las previene de caer en el abismo del No-Ser. Sólo porque viene del Ser, «en el *No-Ser* está contenida la referencia al *Ser*; el No-Ser es ambos, el Ser y su negación, expresados en *uno*, la Nada como está en el Devenir». Hegel justifica su punto de partida invocando a Parménides y el inicio de la filosofía (esto es, «identificando lógica e historia»), rechazando así de modo tácito la «metafísica cristiana». Pero, para darse cuenta de que ningún Devenir puede jamás emerger del No-Ser, sólo se necesita experimentar con el pensamiento de un movimiento dialéctico que parta del No-Ser; el No-Ser del inicio aniquilaría todo lo que se generase. Hegel es consciente de ello; sabe que su proposición apodíctica: «En ningún lugar, ni en el cielo ni en la tierra, hay algo que no contenga en sí ambos, el Ser y la Nada», descansa en la sólida hipótesis de la primacía del Ser, la cual a su vez simplemente se

corresponde con el *hecho* de que la auténtica Nada, esto es, una negación que no niegue nada específico y particular, es impensable. Todo lo que podemos pensar es «una Nada de la cual tiene que surgir Algo; luego también el Ser está ya contenido en el Comienzo».[123]

CAPÍTULO II

QUAESTIO MIHI FACTUS SUM
EL DESCUBRIMIENTO DEL HOMBRE INTERIOR

7. LA FACULTAD DE ELEGIR: *PROAIRESIS*, PRECURSORA DE LA VOLUNTAD

En mi análisis del Pensamiento, he usado la expresión «falacias metafísicas», pero sin tratar de refutarlas como si fuesen meros errores lógicos o científicos. En lugar de ello, he intentado demostrar su autenticidad indicando que provienen de las experiencias reales del yo pensante en su conflicto con el mundo de las apariencias. Como hemos visto, el yo pensante se retira temporalmente de este mundo, sin ser nunca capaz de abandonarlo del todo puesto que está encarnado en un sí mismo [*self*] corporal, en una apariencia entre apariencias. Las dificultades que obstaculizan cualquier análisis de la Voluntad presentan un evidente parecido con el contenido de verdad que hemos encontrado en estas falacias: con esto quiero decir que parecen causadas por la misma naturaleza de la facultad. Sin embargo, mientras el descubrimiento de la razón y sus peculiaridades coincide con el descubrimiento del espíritu y el inicio de la filosofía, la facultad de la Voluntad se manifestó mucho más tarde. De ahí que ahora nuestra pregunta clave sea: ¿qué experiencias llevaron a los hombres a darse cuenta de que eran capaces de formar voliciones?

Trazar la historia de una facultad puede confundirse fácilmente con el esfuerzo por seguir la historia de una idea —algo así como si aquí estuviésemos, por ejemplo, interesados por la historia de la libertad o como si confundiéramos la Voluntad con una mera «idea», que podría aparecer entonces como un «concepto artificial» (Ryle) inventado para solucionar problemas artificiales—.[1] Las ideas son objetos del pensamiento, elaboraciones mentales que presuponen la identidad de un artesano; y plantear la hipótesis de que hay una historia de las facultades espirituales, distintas de los productos del espíritu, es semejante a asumir que el cuerpo humano, que es un cuerpo que fabrica y usa herramientas —y la mano humana es la principal— está tan sujeto a cambios a través de la invención de nuevos utensilios y herramientas como lo está el medio que nuestras manos continúan remodelando. Sabemos que ése no es el caso. ¿Podría ser distinto con nuestras facultades mentales? ¿Podría el espíritu adquirir nuevas facultades en el curso de la historia?

El sofisma que se oculta en estos interrogantes reposa en una identificación casi natural entre el espíritu y el cerebro. El espíritu es quien decide la existencia tanto de los objetos de uso como de los de pensamiento, y del mismo modo que el espíritu de quien fabrica objetos de uso es un espíritu de fabricante de herramientas, esto es, el espíritu de un cuerpo dotado de manos, el espíritu que origina pensamientos y los reifica en objetos del pensamiento o ideas es el de una criatura dotada de un cerebro humano y de inteligencia. El cerebro, la herramienta del espíritu, no está, de hecho, menos sujeto al cambio a través de nuevas facultades espirituales de lo que lo está la mano humana por medio de la invención de nuevos instrumentos o por el enorme y tangible cambio que estos útiles producen en nuestro entorno. Pero el espíritu del hombre, con sus preocupaciones y facultades, está afectado a la vez por los cambios en el mundo, cuyo significado examina, y, de forma quizá más decisiva, por sus propias actividades. Todas ellas son de naturaleza reflexiva —en

mayor grado las del yo volente, como veremos— y, sin embargo, nunca podrían funcionar apropiadamente sin la herramienta inmodificable de la inteligencia, el más preciado don con el que el cuerpo ha dotado al animal humano.

El problema al que nos enfrentamos es bien conocido en historia del arte, donde recibe el nombre de «enigma del estilo»; es decir, el simple hecho de que «diferentes épocas y naciones han representado el mundo visible de formas muy diversas». Es sorprendente que esto haya podido suceder en ausencia de diferencias físicas y quizá resulta todavía más sorprendente que no tengamos la más mínima dificultad en reconocer las realidades a las que apuntan incluso cuando las «convenciones» de representación que nosotros adoptamos sean totalmente diferentes.[2] En otras palabras, lo que cambia a lo largo de los siglos es el espíritu humano, y a pesar de que tales cambios sean muy profundos, tanto que podemos fechar con gran precisión los productos según el estilo y el origen nacional, están también limitados estrictamente por la inmodificable naturaleza de los instrumentos que posee el cuerpo humano.

En este orden de reflexiones, empezaremos por preguntarnos cómo trató la filosofía griega los fenómenos y datos de la experiencia humana que nuestras «convenciones» posclásicas suelen atribuir a la voluntad, la fuente principal de la acción. Con este propósito apelaremos a Aristóteles por dos razones. En primer lugar, por el simple hecho histórico de la influencia decisiva que los análisis aristotélicos del alma ejercieron sobre todas las filosofías de la Voluntad, excepto en el caso de Pablo de Tarso, quien, como veremos, se contentaba con puras descripciones y rechazaba «filosofar» sobre sus experiencias. En segundo lugar, por el no menos indudable hecho de que ningún otro filósofo griego estuvo tan cerca de identificar la extraña laguna en la lengua y el pensamiento griegos de la que hemos hablado, lo cual convierte a Aristóteles en el ejemplo por excelencia de cómo determinados problemas psicológicos pudieron ser resueltos antes de que la Voluntad fuera descubierta como facultad específica del espíritu.

El punto de partida de las reflexiones de Aristóteles sobre el tema es la idea antiplatónica de que la razón, por sí misma, no mueve nada.[3] De ahí que la pregunta que guía sus análisis sea: «¿Qué hay en el alma que origina movimiento?».[4] Aristóteles admite la idea platónica de que la razón da órdenes (*keleuei*) porque sabe lo que hay que perseguir y lo que hay que evitar, pero no acepta que estas órdenes sean necesariamente obedecidas. El hombre incontinente (su ejemplo paradigmático a lo largo de estos análisis) sigue sus deseos sin importarle las órdenes de la razón. Por otra parte, por recomendación de la razón podemos resistir a estos deseos. Así, ellos tampoco poseen una fuerza obligatoria inherente; por sí mismos no originan ningún movimiento. Aristóteles aborda aquí un fenómeno que, posteriormente y tras el descubrimiento de la Voluntad, aparecerá como la distinción entre voluntad e inclinación. Esa distinción se convierte en la piedra angular de la ética kantiana, pero se manifiesta por primera vez en la filosofía medieval; por ejemplo, en la distinción que el Maestro Eckhart establece entre inclinación a pecar y voluntad de pecar: «La inclinación al pecado no es pecado, pero querer pecar, eso sí es pecado», lo cual deja la cuestión del acto en sí mismo malvado enteramente fuera de juego: «Aunque yo no hiciera nunca ninguna obra mala, pero tuviera la voluntad de [obrar] el mal […] podría cometer un pecado tan grande como si hubiera matado a todo el mundo sin haber ejecutado jamás la acción».[5]

Sin embargo, en Aristóteles el deseo conserva la prioridad en el origen del movimiento nacido del juego mutuo de razón y deseo. El deseo de un objeto ausente estimula a la razón a intervenir y calcular los mejores caminos y medios para obtenerlo. A esta razón calculadora la denomina *nous praktikos*, razón práctica, para distinguirla del *nous theōrētikos*, la razón pura o especulativa; la primera tiene que ver sólo con lo que depende exclusivamente de los hombres (*eph' hēmin*), con los asuntos que obran en su poder y, que, por tanto, son contingentes (pueden ser o no ser), mientras que la razón pura concierne sólo a los asuntos cuyo cambio está más allá del poder humano.

En determinadas condiciones, es preciso que la razón práctica acuda en ayuda del deseo. «El deseo está influido por aquello que está a mano», que es fácil de obtener —una sugerencia expresada en la palabra que designa apetito o deseo, *orexis*, cuyo significado primario, derivado de *oregō*, indica el acto de alargar la mano para alcanzar algo que está cercano—. Sólo cuando la satisfacción de un deseo descansa en el futuro y tiene que tomar en cuenta el factor tiempo es requerida y estimulada la razón práctica. En el caso de la incontinencia, la fuerza del deseo de lo que se encuentra a mano es lo que conduce a ella, y entonces la razón práctica interviene en relación con las futuras consecuencias. Pero los hombres no sólo desean lo que tienen más a mano, son también capaces de imaginar objetos de deseo para cuya obtención necesitan calcular los medios apropiados. Este futuro objeto de deseo imaginado estimula a la razón práctica; en lo que concierne al movimiento producido, el acto en sí mismo, el objeto deseado es el inicio, mientras que para el proceso de cálculo es el fin del movimiento.

Parece ser que el mismo Aristóteles encontró insatisfactorio este bosquejo de la relación entre razón y deseo como explicación adecuada de la acción humana. Este bosquejo se apoya todavía, a pesar de que con ciertas modificaciones, en la dicotomía platónica entre razón y deseo. En su obra de juventud, el *Protreptikos*, Aristóteles la había interpretado así: «Una parte del alma es la razón. Ésta es el gobernante y juez natural de las cosas concernientes a nosotros. La naturaleza de la otra parte es seguir a ésta, sometiéndose a su gobierno».[6] Veremos más adelante que una de las características principales de la Voluntad es dar órdenes. En Platón, la razón podía atribuirse esta función gracias a la hipótesis de que la razón tiene que ver con la verdad, y la verdad efectivamente constriñe. Pero la razón por sí misma, mientras conduce a la verdad, en el diálogo silencioso del pensamiento del yo consigo mismo, es persuasiva, no imperativa; sólo quienes no son capaces de pensar necesitan verse constreñidos.

Dentro del alma humana, la razón llega a ser un principio «legislador» y rector a causa de los deseos que, al ser ciegos y desprovistos de razón, se supone que obedecen ciegamente. Tal obediencia es necesaria para la tranquilidad del espíritu, para la serena armonía del dos-en-uno que está garantizada por el axioma de no-contradicción —no te contradigas a ti mismo, sigue siendo tu amigo: «Todos los sentimientos amistosos proceden de uno mismo y alcanzan después a los demás»—.[7] Cuando los deseos no se someten a los dictados de la razón, en Aristóteles el resultado es «el hombre malo» que se contradice a sí mismo y «está en desacuerdo consigo mismo» (*diapherein*). Los hombres malos o bien «escapan de la vida y huyen de sí mismos», incapaces de soportar su propia compañía, o bien «buscan otros con quienes pasar sus días y se huyen a sí mismos. […] porque se acuerdan de muchas cosas desagradables […] y estando con otros no piensan en ellas […] no abrigan ningún sentimiento amistoso hacia sí mismos […] su alma está dividida por la discordia […] una parte la arrastra en una dirección y otra en otra, como desgarrándola […] porque los malos están llenos de remordimiento».[8]

Esta descripción del conflicto interior, un conflicto entre la razón y los apetitos, acaso resulte adecuada para explicar la conducta (en este caso la conducta o, mejor dicho, la conducta incorrecta, del hombre incontinente), pero no explica la acción, el objeto de la ética aristotélica, ya que la acción no es mera ejecución de los mandatos de la razón; en sí misma es una actividad razonable, a pesar de no ser una actividad de la «razón teorética», sino de lo que en el tratado *De anima* denomina *nous praktikos*, razón práctica. En los tratados éticos recibe el nombre de *phronēsis*, un tipo de penetración y comprensión de lo que es bueno o malo para los hombres, un tipo de sagacidad —ni sabiduría ni inteligencia— necesaria para los asuntos humanos, que Sófocles, siguiendo el hábito común, adscribía a la vejez,[9] y que Aristóteles conceptualizó. Hace falta *phronēsis* para cualquier actividad en la que estén en juego cosas que los hombres tienen la capacidad de alcanzar o no.

Este mismo sentido práctico guía también la producción y las artes, pero éstas tienen «un fin distinto a ellas mismas», mientras que «la acción es un fin en sí misma»[10] (la distinción marca la diferencia que existe entre el flautista, para quien tocar es un fin en sí, y el fabricante de flautas, cuya actividad sólo es un medio y tiene que finalizar cuando la flauta esté acabada). La acción bien hecha, la *eupraxia*, y hacer algo bien sin tomar en consideración las consecuencias se cuentan entre las excelencias (o virtudes) aristotélicas, *aretai*. Las acciones de este tipo son también movidas no por la razón, sino por el deseo, si bien no se trata del deseo de un objeto, de un «qué» que yo puedo agarrar, medir y usar de nuevo como un medio para otro fin; es el deseo de un «cómo», de un modo de ejecutar, de la excelencia de la apariencia en la comunidad, el ámbito propio de los asuntos humanos. Mucho más tarde, pero siempre dentro del espíritu aristotélico, Plotino, parafraseado por un intérprete reciente, afirmaría: «Lo que verdaderamente está en poder del hombre, en el sentido de que depende enteramente de él [...] es la cualidad de su conducta, *to kalōs*; el hombre compelido a luchar sigue siendo libre para luchar con valentía o cobardía».[11]

La acción, entendida en el sentido de cómo quieren los hombres aparecer, requiere una planificación previamente deliberada, para la que Aristóteles acuña un nuevo término, *proairesis*, elección como preferencia entre alternativas —una mejor que otra—. Los inicios y principios, *archai*, de esta elección son el deseo y el *logos*: el logos nos proporciona el propósito por el que actuamos; la elección se convierte en el punto de partida de las acciones en sí mismas.[12] La elección es una facultad media, inserta, por así decirlo, en la primitiva dicotomía de razón y deseo, y su función principal es mediar entre ambos.

Lo opuesto a la elección deliberada o preferencia es el *pathos*, lo que nosotros denominaríamos «pasión» o «emoción», en el sentido de que estamos motivados por algo que sufrimos. (Así, un hombre puede cometer adulterio movido por su pasión y no porque haya preferido deliberadamente el adulterio a la castidad; «así como uno no es un ladrón por el mero hecho de haber robado».)[13] La facultad de elección es necesaria siempre que los hombres actúan con un propósito (*heneka tinos*), ya que los medios deben ser elegidos, pero el propósito en sí mismo, el fin último del acto por mor del cual han emprendido toda la empresa, no está sujeto a elección. El fin último de los actos humanos es la *eudaimonia*, la felicidad en el sentido de la «buena vida» que todos los hombres desean; todas las acciones no son más que diferentes medios elegidos para alcanzarla. (La relación entre medios y fines, tanto en la acción como en la fabricación, es tal que todos los medios son igualmente justificables por sus fines; el problema moral específico de la relación medios-fines —saber si los fines justifican los medios— nunca fue mencionado por Aristóteles.) El elemento de razón presente en la elección recibe el nombre de «deliberación», pero no deliberamos sobre los fines, sino sobre los medios para alcanzarlos.[14] «Nadie elige el ser rico o vivir bien, sino el hecho de emprender un negocio o especular para ser rico».[15]

En la *Ética eudemia* Aristóteles explica de un modo más concreto por qué juzgó necesario insertar una nueva facultad en la vieja dicotomía y liquidar de este modo la antigua disputa entre razón y deseo. Da el ejemplo de la incontinencia: todo el mundo está de acuerdo en que la incontinencia es mala y nada deseable; la moderación o *sō-phrosynē* —lo que salva (*sōzein*) a la razón práctica (*phronēsis*)— es el criterio natural de todos los actos. De este modo, si un hombre sigue sus deseos, ciegos a las consecuencias futuras, abandonándose a la incontinencia, es como si «el mismo hombre actuase voluntaria [esto es intencionada] e involuntariamente [es decir, en contra de sus intenciones] al mismo tiempo», y ello, observa Aristóteles, «es imposible».[16]

La *proairesis* es la vía de salida de la contradicción. Si la razón y el deseo permanecieran sin mediación, en su crudo antagonismo natural, deberíamos concluir que el hombre acosado por las conflictivas demandas de ambas facultades «violenta su deseo» cuando permanece continente y «violenta su razón» cuando le vence el deseo. Pero no se da tal coerción en ninguno de los dos casos; las dos acciones se realizan intencionalmente y

«cuando el principio procede del interior, no hay violencia».[17] Lo que sucede realmente es que, al estar en conflicto la razón y el deseo, la decisión entre ambos es una cuestión de «preferencia», de elección deliberada. Lo que interviene es la razón; no el *nous* —que tiene que ver con las cosas que son para siempre y que no pueden ser de otra forma de lo que son —, sino la *dianoia* o *phronēsis* ,que se ocupa de lo que está en nuestro poder y, por ello, se distingue de los deseos y de la imaginación, capaces de hacernos aspirar a cosas que nunca podremos alcanzar, como cuando, por ejemplo, deseamos ser dioses o ser inmortales.

Uno se ve inclinado a concluir que la facultad de elegir, la *proairesis*, es la precursora de la Voluntad. La *proairesis* abre un primer espacio minúsculo y restringido al espíritu humano que, sin él, se hallaba en manos de dos fuerzas en pugna: por una parte, la fuerza de la verdad autoevidente, que no deja espacio a asentir o disentir; y, por otra, la fuerza de las pasiones y de los apetitos, donde parece como si la naturaleza nos quisiera deglutir a menos que la razón nos «obligue» a alejarnos. Pero el espacio dejado a la libertad es muy restringido. Deliberamos sólo acerca de *medios* para un fin dado, que no podemos elegir. Nadie delibera y elige la salud o la felicidad como su meta, aunque podamos pensar en ellas; los fines son inherentes a la naturaleza humana y, por ello, son los mismos para todos.[18] Con los medios «algunas veces tenemos que averiguar lo que son, y otras veces cómo deben ser usados, o a través de qué medio pueden ser adquiridos».[19] De aquí que no sólo los fines sean dados, sino también los medios, y que nuestra elección libre se refiera solamente a una selección «racional» entre ellos; la *proairesis* es el árbitro entre distintas posibilidades.

En latín, la facultad aristotélica de la elección es el *liberum arbitrium*. Cuando nos encontramos con ella en las discusiones medievales en torno a la Voluntad, no estamos ante un poder espontáneo de empezar algo nuevo, ni con una facultad autónoma, determinada por su propia naturaleza y que obedece a sus propias leyes. El ejemplo más grotesco es el asno de Buridán: la pobre bestia moriría entre dos haces de heno equidistantes e igualmente olorosos, ya que ninguna deliberación le daría una razón para preferir uno a otro y sólo sobreviviría si fuera lo bastante listo como para renunciar a la libre elección, confiando en su deseo y cogiendo lo que estuviese a su alcance.

El *liberum arbitrium* no es espontáneo ni autónomo; encontramos los postreros vestigios de un árbitro entre razón y deseo en Kant, cuya «buena voluntad» se sitúa a sí misma en un extraño apuro: o es «buena sin calificaciones», en cuyo caso goza de completa autonomía pero no tiene elección, o bien recibe su ley —el imperativo categórico— de la «razón práctica», la cual dicta a la voluntad lo que tiene que hacer y añade: «No hagas de ti misma una excepción, obedece el axioma de no-contradicción, que, desde Sócrates, ha gobernado el diálogo silencioso del pensamiento». La Voluntad en Kant es, de hecho, «razón práctica»[20] casi en el sentido del *nous praktikos* de Aristóteles; debe su poder obligatorio al constreñimiento ejercido sobre el espíritu por la verdad autoevidente o por el razonamiento lógico. Por este motivo Kant afirmó una y otra vez que todo «tú-debes» [*Thoushalt*][*] que no provenga de fuera sino que surja del propio espíritu implica un «tú-puedes» [*Thou-canst*]. Lo que está en juego es claramente la convicción de que cuanto depende de nosotros y sólo a nosotros concierne está en nuestro poder, y esta convicción es lo que tienen en común básicamente Aristóteles y Kant, aunque su estimación de la importancia del ámbito de los asuntos humanos varía sobremanera. La Libertad se torna un problema y se descubre la Voluntad, como facultad autónoma e independiente, sólo cuando los hombres empiezan a dudar de la coincidencia del Tú-debes y el yopuedo, cuando se formulan la cuestión: ¿*Están en mi poder las cosas que sólo me conciernen a mí*?

8. El apóstol Pablo y la impotencia de la Voluntad

La primera y fundamental respuesta a la pregunta que formulé al principio de este capítulo —¿qué experiencias llevaron a los hombres a darse cuenta de que eran capaces de formar voliciones?— es que estas experiencias, judías en su origen, no eran políticas y no guardaban relación con el mundo, ya sea con el mundo de las apariencias y con la posición que el hombre ocupa en el mismo, ya con el reino de los asuntos humanos, cuya existencia depende de hechos y acciones, sino que estaban exclusivamente situadas dentro del hombre mismo. Cuando nos interesamos en las experiencias relevantes para la Voluntad, nos enfrentamos a experiencias que los hombres tienen no sólo consigo mismos, sino también *dentro* de sí.

Tales experiencias no eran en absoluto desconocidas en la Antigüedad griega. En la primera parte, he hablado con cierta extensión del descubrimiento socrático del dos-en-uno, que en la actualidad denominamos «conciencia de sí» [*consciousness*] y que originalmente tuvo la función de lo que hoy llamamos «conciencia» [*conscience*]. Vimos cómo este dos-en-uno, en tanto que pura manifestación de la conciencia de sí, se actualizaba y articulaba en el «diálogo silencioso» que, desde Platón, hemos llamado «pensamiento». Este diálogo pensante entre yo y yo mismo tiene lugar en soledad [*solitude*], cuando nos alejamos del mundo de las apariencias, en el que, de ordinario, nos encontramos con los demás y aparecemos como uno para nosotros mismos igual que para ellos. Pero la interioridad del diálogo pensante que convierte a la filosofía en el «asunto solitario» de Hegel (y, no obstante, consciente de sí mismo —el cartesiano *cogito me cogitare*, el kantiano *Ich denke*, acompaña silenciosamente todo lo que hago—) no tiene como tema el sí mismo [*Self*], sino, por el contrario, las experiencias y preguntas que este sí mismo, una apariencia entre apariencias, siente que necesita analizar. Este examen meditativo de todo lo dado puede verse interrumpido por las necesidades vitales, por la presencia de los demás y por todo tipo de asuntos urgentes. Pero ninguno de estos factores que interfieren en la actividad del espíritu proviene del propio espíritu, porque quienes componen el dos-en-uno son amigos y compañeros, y la principal preocupación del yo pensante es mantener intacta esta «armonía».

El descubrimiento hecho por el apóstol Pablo, y que él describe con detalle en la Epístola a los romanos (redactada entre el 54 y el 58 d.C.), tiene que ver también con un dos-en-uno, pero, en este caso, los dos no son amigos o compañeros; están en constante lucha entre sí. Cuando Pablo quiere «hacer el bien (*to kalon*)», se da cuenta de que es «el mal el que se me apega» (7,21), puesto que «si la Ley no dijera: “No codiciarás”», yo «no conocería la codicia». De modo que el mandato de la ley es lo que activó en mí toda concupiscencia porque sin la Ley el pecado está muerto» (7,7-8).

La función de la ley es equívoca: es «buena, para que el pecado muestre que es pecado» (7,13), pero, en la medida en que habla dando órdenes, «hace surgir pasiones» y «reaviva el pecado». «Resultó que el precepto que era para vida, fue para muerte» (7,9-10). El resultado es que «no sé lo que hago [me he convertido en un enigma para mí mismo], pues no pongo por obra lo que quiero, sino lo que aborrezco, eso hago» (7,15). Y la clave del asunto es que este conflicto interior nunca puede ser solucionado a favor de la obediencia a la ley o de la sumisión al pecado; y, según Pablo, esta «desgracia» interior sólo puede ser curada, por la gracia, gratuitamente. Esta misma intuición «cegó» a un hombre de Tarso llamado Saulo, quien había sido, tal como él dice, un fariseo «extremadamente celoso» (Gálatas 1,14), perteneciente a «la secta más rigurosa de nuestra religión» (Hechos 26,4). Lo que él pretendía era la «justicia» (*dikaiosynē*), aunque, la justicia, a saber, «poner en práctica todos los preceptos escritos en el libro de la Ley» (Gálatas 3,10), es imposible; tal es la «maldición de la Ley» y «si por la Ley se obtiene la justicia, en vano murió Cristo» (Gálatas 2,21).

Eso, sin embargo, no es sino un aspecto de la cuestión. Pablo llegó a ser el fundador de la religión cristiana no sólo porque, según sus propias palabras, «se [le] había confiado el evangelio de la incircuncisión» (Gálatas 2,7), sino también porque dondequiera que fue predicó «la resurrección de los muertos» (Hechos 24,21). Su mayor preocupación, en franca y obvia divergencia con la de los evangelios, no es Jesús de Nazaret, sus prédicas y sus hechos, sino el Cristo, crucificado y resucitado. De esta fuente derivó su nueva doctrina, «escándalo para los judíos, locura para los gentiles» (I Corintios 1,23).

La preocupación por la vida eterna, en esa época omnipresente en el Imperio Romano, es lo que separa tan claramente la nueva era de la Antigüedad y llega a convertirse en el vínculo que unió de modo sincrético a la mayoría de los nuevos cultos orientales. El interés de Pablo en la resurrección individual no era de origen judío; los hebreos juzgaban que la inmortalidad sólo era necesaria para el pueblo y sólo a éste era concedida; el individuo debía contentarse con sobrevivir en su progenie, y también con morir anciano y «saciado por los años». Y en el mundo antiguo, romano o griego, la única inmortalidad buscada y por la que se luchaba era la del no olvido de los grandes nombres y las grandes hazañas y, por esta razón, de las instituciones —la *polis* o la *civitas*— que podían garantizar una continuidad del recuerdo. (Cuando Pablo dijo: «La soldada del pecado es la muerte» [Romanos 6,23], es posible que recordase las palabras de Cicerón, según las cuales, a pesar de que los hombres tienen que morir, las comunidades [*civitates*] están llamadas a ser eternas y a perecer sólo a consecuencia de sus pecados). Detrás de las numerosas creencias nuevas se perfila de forma nítida la experiencia común de un mundo que decae y quizá muere; y la «buena nueva» de la cristiandad proclamaba abiertamente por medio de sus aspectos escatológicos: «Vosotros que habíais creído que los hombres son mortales pero que el mundo es eterno, sólo tenéis que dar media vuelta y adoptar la fe de que el mundo tiene un fin y que vosotros tendréis una vida eterna». Entonces, naturalmente, la cuestión de la «justicia», esto es, de cómo ser digno de esta vida eterna, adquiere una importancia personal enteramente nueva.

La preocupación por la inmortalidad personal, individual, aparece también en los Evangelios, escritos durante el último tercio del siglo I. Habitualmente se pregunta a Jesús: «¿Qué haré para alcanzar la vida eterna?» (Lucas 10,25), a pesar de que parece ser que Jesús no predicó la resurrección. En lugar de ello, afirma que si la gente hace lo que Él le ordena —«Vé y hazlo así» o «Sígueme»—, «el reino de Dios ya está dentro de vosotros» (Lucas 17,21) o «ha llegado a vosotros» (Mateo 12,28). Y cuando la gente seguía insistiendo, su respuesta era siempre la misma: «[Cumple la Ley como sabes *y*] vende cuanto tienes y repártelo a los pobres» (Lucas 18,22). La clave de las enseñanzas de Jesús está en esta «y», que presiona a la ley conocida y aceptada hasta sus propios extremos. Esto es lo que debió querer decir con «No he venido a abrogar [la Ley] sino a cumplirla» (Mateo 5,17). De ahí que: «[No] ames a tus vecinos» sino «Ama a tus enemigos»; «Al que te golpee en una mejilla, preséntale también la otra»; «Al que te quite el manto, no le niegues la toga». En pocas palabras, no se trata de «No hagas a los demás lo que no quieras que te hagan», sino de «Tratad a los hombres de la manera en que vosotros queréis ser de ellos tratados» (Lucas 6,27-31), sin duda la versión más exacerbada de «Ama a tu prójimo *como a ti mismo*».

Pablo era ciertamente consciente del giro radical que la antigua exigencia de la observancia de la ley había tomado en la enseñanza de Jesús de Nazaret. Y es muy posible que de pronto hubiese comprendido que en ella descansaba el único cumplimiento verdadero de la ley, antes de darse cuenta de que éste se encontraba más allá del poder humano: conducía a un quiero-pero-*no*-puedo, incluso si el propio Jesús parece que no dijo nunca a ninguno de sus discípulos que no podrían hacer lo que tenían la voluntad de hacer. Con todo, en Jesús ya encontramos un énfasis nuevo en la vida interior. No llegó tan lejos como el Maestro Eckhart, más de mil años después, al afirmar que tener la voluntad de

hacer era suficiente para «merecer la vida eterna» puesto que «delante de Dios, querer hacer de acuerdo con mi capacidad y haber hecho son la misma cosa». Y sin embargo, el énfasis de Jesús en «No codiciarás», el único de los Diez Mandamientos que guarda conexión con una vida interior, apunta en esta dirección: «Todo el que mira a una mujer deseándola, ya cometió adulterio […] en su corazón» (Mateo 5,28). De modo similar, en Eckhart, un hombre que tiene la voluntad de asesinar sin haber matado a nadie ha cometido un pecado tan grande como si hubiera matado a todo el mundo.[21]

Quizá son todavía más relevantes los sermones de Jesús en contra de la hipocresía, el pecado de los fariseos y su desconfianza ante las apariencias: «¿Cómo es que miras la brizna que hay en el ojo de tu hermano y no reparas en la viga que hay en tu propio ojo?» (Lucas 6,41). «Y ellos gustan pasear con amplio ropaje, y quieren ser saludados en las plazas» (Lucas 20,46); todo ello plantea un problema que ya debía ser familiar a los hombres de la Ley: cualquiera que sea el bien que uno haga, por el mero hecho de aparecer ante los demás o ante uno mismo, se convierte en susceptible de duda.[22] Jesús sabía algo de esto: «No dejes que tu mano izquierda sepa lo que está haciendo la derecha» (Mateo 6,3), esto es, vive en ocultamiento, oculto incluso para ti mismo, y no te preocupes de *ser bueno* —«Nadie es bueno, sino sólo Dios» (Lucas 18,19)—. Sin embargo, esta encantadora despreocupación difícilmente podía mantenerse cuando hacer el bien y *ser bueno* se habían convertido en requisitos para vencer la muerte y tener garantizada la vida eterna.

Así, cuando llegamos a Pablo, el acento cambia de lugar, ya no recae en el hacer sino en el creer, pasa de la vida exterior del hombre en un mundo de apariencias (él mismo una apariencia entre apariencias y, por tanto, sujeto al simulacro y la ilusión) a una interioridad que, por definición, nunca se manifiesta sin equívoco y sólo puede ser escrutada por un Dios, que tampoco aparece inequívocamente nunca. Los caminos de este Dios son inescrutables. Para los gentiles, su principal propiedad es la invisibilidad; para Pablo lo más inescrutable es que «antes de la Ley, había pecado en el mundo; pero el pecado no es imputable si no existe la Ley» (Romanos 5,13), de modo que es perfectamente posible «que los gentiles, que no perseguían la justicia, la han alcanzado […] mientras que Israel, siguiendo la ley de la justicia, no alcanzó la Ley» (Romanos 9,30-31). Que la ley no pueda ser cumplida, que la voluntad de cumplir la ley active otra voluntad, la voluntad de pecar, y que la una no es nunca sin la otra, tal es el tema al que se enfrenta Pablo en la Epístola a los romanos.

Cierto es que Pablo no discute en términos de dos voluntades, sino en términos de dos leyes: la ley del espíritu que le permite deleitarse en la ley de Dios «en su interior más profundo» y la ley de sus «miembros» que le ordena hacer lo que en su profundo interior él odia. La propia Ley es entendida como la voz de un dueño que exige obediencia; el tú-debes [*Thou-shalt*] de la ley exige y espera un acto voluntario de sumisión, un yo-quiero que asienta. La antigua Ley decía: «Tú debes hacer»; la nueva dice: «Tú debes *querer*». La experiencia de un imperativo exigiendo sumisión *voluntaria* condujo al descubrimiento de la Voluntad, y tal experiencia fue inseparable de la maravilla que representaba una libertad de la que ninguno de los antiguos pueblos —griegos, romanos o judíos— había sido consciente; a saber, que en el hombre hay una facultad en virtud de la cual, sin atender a la necesidad y a la obligación, puede decir «sí» o «no», estar de acuerdo o en desacuerdo con lo fácticamente dado, incluido su propio yo y su existencia y que esta facultad puede determinar qué es lo que él hará.

Pero se trata de una facultad de una naturaleza curiosamente paradójica. Es actualizada por un imperativo que no se limita a decir: «Tú debes» —como cuando el espíritu habla al cuerpo y, como subrayará más tarde Agustín de Hipona, éste obedece inmediatamente y, por así decirlo, de modo irreflexivo—, sino que ordena: «Tú *debes querer*», y esto ya supone, sea lo que sea lo que yo haga finalmente, que puedo contestar «Quiero» o «No quiero». El propio mandato, el tú-debes, me coloca frente a la elección entre un yo-quiero y un yo-no-quiero, esto es, hablando teológicamente, entre obediencia y

desobediencia. (Como se recordará, la desobediencia llega a ser el pecado *par excellence* y la obediencia, el fundamento mismo de la ética cristiana, «la virtud que está sobre todas las virtudes» [Eckhart]; una virtud que, dicho sea de paso, a diferencia de la pobreza y la castidad, difícilmente puede derivarse de las enseñanzas y prédicas de Jesús de Nazaret.) Si la voluntad no tuviera la elección de decir «no», dejaría de ser una voluntad; y si en mí no hubiera una *contravoluntad* provocada por el propio mandato del tú-debes, si, para decirlo en los términos de Pablo, el «pecado» no morase «dentro de mí» (Romanos 7,20), no necesitaría en absoluto una voluntad.

Antes aludí a la naturaleza reflexiva de las actividades espirituales: el *cogito me cogitare*, el *volo me velle* (incluso el juicio, la menos reflexiva de las tres, retrocede y actúa sobre sí misma). Más adelante veremos que esta reflexividad nunca es tan fuerte como en el yo volente; la clave está en que cada yo-quiero nace de una inclinación natural hacia la libertad, esto es, emerge de la repulsión natural que los hombres libres sienten a ser mandados por otro. La voluntad siempre se dirige a sí misma; cuando la orden estipula: «Tú debes», la voluntad replica: «Tú debes *querer* lo que dice la orden —y no ejecutarás órdenes irreflexivamente—». Éste es el momento en que el debate interno empieza, ya que la contravoluntad surgida tiene un poder de mandar semejante. Por esa razón, «todos los que viven de las obras de la ley incurren en maldición» (Galatas 3,10); no sólo tiene que ver con el yo-quiero-y-*no*-puedo, sino también con el hecho de que cada yo-quiero se ve inevitablemente contrarrestado por un yo-no-quiero, de forma que aunque la ley sea obedecida y cumplida, todavía subsiste una resistencia interior.

En la lucha entre el yo-quiero y el yo-no-quiero, el resultado puede depender sólo de un acto —si las obras ya no cuentan, la Voluntad es impotente—. Y en la medida en que el conflicto se sitúa entre *velle* y *nolle*, la persuasión no desempeña ningún papel, a diferencia de lo que ocurría en la antigua querella entre la razón y los apetitos. En cualquier caso, el propio fenómeno que lleva a «No hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero hacer» (Romanos 7,19), no es nuevo. En Ovidio encontramos prácticamente las mismas palabras: «Veo lo mejor y lo apruebo, pero sigo lo peor»[23] y ésta es probablemente una traducción del conocido pasaje de *Medea* de Eurípides (líneas 1078-1080): «Sí, conozco los crímenes que voy a realizar, pero mi *thymos* [pasión] es más poderosa que mis reflexiones [*bouleumata*] y ella es la mayor causante de males para los mortales». Eurípides y Ovidio pudieron haber deplorado la debilidad de la razón al verse confrontada al apasionamiento de los deseos, y Aristóteles dio un paso más al detectar en la elección de lo peor una autocontradicción, un acto que le proporcionó la definición de «hombre malo», pero ninguno de ellos habría atribuido el fenómeno a la libre elección de la Voluntad.

La Voluntad, escindida y produciendo automáticamente su propia contravoluntad, necesita ser curada, volver a ser una. Al igual que el pensamiento, la voluntad ha dividido el uno en un dos-en-uno, pero desde la perspectiva del yo pensante, una «curación» de la escisión sería lo peor que podría ocurrir, ya que significaría poner fin a la actividad de pensar. De hecho, sería tentador concluir que la gracia divina, la solución de Pablo ante la miseria de la Voluntad, anula realmente la Voluntad al privarla milagrosamente de su contravoluntad. Pero esto ya no es un asunto de voliciones, puesto que no se puede forzar la misericordia, la salvación «no depende de la voluntad del hombre ni de su esfuerzo, sino de la gracia de Dios», y Él «tiene misericordia con quien quiere y endurece el corazón de quien quiere» (Romanos 9,16-18). Además, así como «llegó la ley» no sólo para hacer identificable el pecado, sino también para «incrementar la trasgresión», así la gracia «abunda» allí donde «el pecado aumenta» —*felix culpa*, en efecto, pues, ¿cómo podían los hombres conocer la gloria si no estaban familiarizados con la desgracia: ¿cómo podríamos saber lo que es el día si no hubiese noche?

En pocas palabras, la voluntad es impotente no sólo porque algo externo le impide triunfar, sino porque se entorpece a sí misma. Y dondequiera que no se entorpece a sí misma —como en Jesús— todavía no existe. Para Pablo la explicación es relativamente simple: el conflicto se produce entre la carne y el espíritu, y el problema es que los hombres son a la vez carnales y espirituales. La carne morirá y, por tanto, vivir de acuerdo con la carne supone una muerte segura. La primera tarea del espíritu no sólo es dominar los apetitos y hacer que la carne obedezca, sino provocar su mortificación —crucificarla «con sus pasiones y deseos» (Gálatas 5,24), lo cual, de hecho, está más allá del poder humano—. Vimos que, desde la perspectiva del yo pensante, lo natural sólo es manifestar cierto recelo hacia el cuerpo. La carnalidad humana, sin ser necesariamente la fuente del pecado, interrumpe la actividad del pensamiento y ofrece una resistencia al diálogo silencioso y rápido del espíritu consigo mismo, un intercambio cuya «dulzura» consiste en una espiritualidad en la cual no interviene ningún factor material. Esto está lejos de la agresiva hostilidad hacia el cuerpo que encontramos en Pablo, una hostilidad que, además de los prejuicios en contra de la carne, surge de la misma esencia de la Voluntad. No obstante su origen espiritual, la voluntad crece consciente de sí misma sólo al vencer la resistencia, y en la argumentación paulina la «carne» (así como en su posterior disfraz de «inclinación») se convierte en la metáfora de una resistencia interna. De este modo, incluso en este esquema simplista el descubrimiento de la Voluntad ha abierto ya una verdadera caja de Pandora de preguntas sin respuesta, de las que el mismo Pablo era sin duda consciente y que, desde entonces, infestarían de absurdos cualquier filosofía estrictamente cristiana.

Pablo sabía lo fácil que resultaría inferir de su interpretación que «permaneceremos en el pecado para que la gracia se multiplique» (Romanos 6,1), («¿Y por qué no decir lo que algunos calumniosamente nos atribuyen, asegurando que decimos: Hagamos el mal para que venga el bien?» [Romanos 3,8]), aunque a duras penas previó cuánta disciplina y rigidez dogmática exigiría la protección de la Iglesia frente al *pecca fortiter*. Era consciente asimismo de cuál sería el mayor obstáculo para una *filosofía* cristiana: la manifiesta contradicción entre un Dios omnisciente y todopoderoso y lo que Agustín denominó más tarde el carácter «monstruoso» de la Voluntad. ¿Cómo podía Dios permitir esa vileza humana? Sobre todo, ¿cómo podía «censurar», si nadie puede «resistir a su voluntad»? (Romanos 9,19). Pablo era un ciudadano romano, habló y escribió la *koinē* griega, y conocía obviamente la ley romana y el pensamiento griego. Sin embargo, el fundador de la religión cristiana (si no de la Iglesia) seguía siendo un judío, y quizá nada sería mejor prueba de ello que su modo de resolver las preguntas sin respuesta que su nueva fe y los nuevos descubrimientos de su propia interioridad habían planteado.

Es casi, palabra por palabra, la misma respuesta que Job diera cuando empezó a cuestionar los caminos inescrutables del Dios de los judíos. Al igual que la respuesta de Job, la de Pablo es muy simple y totalmente afilosófica: «Pero ¿quién eres tú, un hombre, para pedir cuentas a Dios? ¿Acaso la pieza de barro dirá a quien la modeló: "¿Por qué me hiciste así?". ¿O es que el alfarero no es dueño de hacer de una misma masa unas vasijas para usos nobles y otras para usos despreciables? ¿Qué ocurre si Dios, queriendo […] dar a conocer su poder, ha tolerado […] los vasos de la ira preparados para la perdición, a fin de dar a conocer la riqueza de su gloria con los objetos de misericordia que de antemano había preparado para la gloria […]?» (Romanos 9,20-23; Job 10). En la misma línea, Dios, interrumpiendo toda interpelación, había hablado a Job, quien osó cuestionarle: «Voy a interrogarte, y tú me instruirás. […] ¿Dónde estabas tú cuando yo sentaba los fundamentos de la tierra? […] ¿Podrá un crítico contender con el Todopoderoso?». Y ante esto, existe sólo la respuesta de Job: «He hablado sin inteligencia de maravillas que me superan y que ignoro» (Job 42,3).

A diferencia de su doctrina de la resurrección de los muertos, el *argumentum ad hominem* de Pablo, cortando de raíz toda interrogación con un «¿Quién-eres-tú-para-preguntar?», no pudo sobrevivir a las primeras etapas de la fe cristiana. Históricamente esto es así, aunque naturalmente es imposible saber cuántos cristianos, en los largos siglos de *imitatio Christi*, permanecieron inmunes ante los repetidos intentos de reconciliar la absoluta fe judía en un Dios-Creador con la filosofía griega. Las comunidades judías, de todas formas, se mostraron precavidas frente a cualquier tipo de especulación; el Talmud, indignado ante el gnosticismo, les decía: «Sería mejor no haber nacido que pensar sobre cuatro temas: qué hay por encima y qué por debajo, qué fue antes y qué será después».[24]

Como un débil eco de este temor ante el misterio de la existencia, siglos más tarde oímos repetir a Agustín lo que debió ser una chanza conocida de la época: «Contesto al hombre que dice: "¿Qué hacía Dios antes de crear el cielo y la tierra?" […] Preparaba el Infierno para los que escudriñan los altos misterios». Pero Agustín no se detuvo ahí. Algunos capítulos más adelante (en las *Confesiones*), después de denunciar, ahora sin bromas, a aquellos que hacen tales preguntas como hombres que, «por la dolencia [que padecen en castigo de su pecado], quieren beber más de lo que pueden y dicen», ofrece la respuesta lógicamente correcta y existencialmente insatisfactoria según la cual, en la medida en que el Dios-Creador es eterno, Él debe haber creado el tiempo cuando creó el Cielo y la Tierra, de modo que no puede haber «antes» alguno anterior a la Creación. «Sepan, pues, que no puede haber tiempo sin criatura.»[25]

9. Epicteto y la omnipotencia de la Voluntad

En la Epístola a los romanos, Pablo describe una experiencia interior, la experiencia de quiero-y-*no*-puedo. Esta experiencia, seguida de la experiencia de la misericordia divina, es abrumadora. Pablo relata lo que le ocurrió y nos cuenta cómo y por qué ambas experiencias están interconectadas. En el curso de la explicación, desarrolla la primera teoría comprehensiva de la historia, de su objeto, y establece los fundamentos de la doctrina cristiana. Pero lo hace en términos de hechos, no *argumenta*, y este rasgo es el que le distingue más claramente de Epicteto, con quien, por lo demás, tenía mucho en común.

Pablo y Epicteto fueron prácticamente contemporáneos, procedían casi de la misma región del Próximo Oriente, vivieron en el helenizado Imperio Romano y hablaron la misma lengua (la *koinē*), a pesar de que uno era ciudadano romano y el otro un liberto, un antiguo esclavo; uno era judío y el otro estoico. También tenían en común cierta rigidez moral que les distanciaba de cuantos les rodeaban. Ambos declararon que desear la mujer del prójimo significa cometer adulterio. Y denunciaron con palabras muy similares el *establishment* intelectual de su tiempo —los fariseos, en el caso de Pablo, los filósofos (estoicos y de la Academia) en el de Epicteto— como hipócritas que no vivían de acuerdo con sus propias enseñanzas. «Mas estoico, mostradme uno si lo tenéis», exclama Epicteto: «Mostradme uno enfermo y contento, en peligro y contento, desterrado y contento, sin honores y contento. […] Mostrádmelo: ansío, por los dioses, vérmelas con un estoico».[26] Este desdén es más patente y desempeña un papel más importante en Epicteto que en Pablo. Finalmente, ambos comparten un desprecio casi instintivo hacia el cuerpo —este «saco», en palabras de Epicteto, que día a día atiborro y luego vacío: «¿Qué podría ser más fastidioso?»—[27] e insisten en la distinción entre un «yo interior» (Pablo) y lo «exterior».[28]

En cada uno de ellos, el verdadero contenido de la interioridad se describe exclusivamente en términos de los dictados de la Voluntad, a la que Pablo creía impotente y Epicteto omnipotente: «¿Dónde reside el bien? En el albedrío. ¿Dónde está el mal? En el albedrío. ¿Dónde lo que no es uno ni otro? En lo ajeno al albedrío».[29] A primera vista, se trata de la vieja doctrina estoica, pero sin ninguno de los apoyos filosóficos de la antigua Estoa; en Epicteto no encontramos ninguna alusión a la bondad intrínseca de la naturaleza

de acuerdo con la cual (*kata physin*) los hombres deberían vivir y pensar, es decir, minimizar todo mal aparente convirtiéndolo en componente necesario de un bien que todo lo comprende. En el contexto de nuestro análisis, el interés de Epicteto radica precisamente en la ausencia, en su enseñanza de tales doctrinas metafísicas.

Ante todo fue un maestro y, puesto que enseñó y no escribió,[30] parece que se consideraba un seguidor de Sócrates, olvidando, como la mayoría de los denominados discípulos de Sócrates, que éste no tenía nada que enseñar. En cualquier caso, Epicteto se consideraba un filósofo y definió el objeto de la filosofía como «el arte de vivir la propia vida».[31] Este arte consistía principalmente en tener un argumento listo para cada emergencia, para cada situación de miseria aguda. Su punto de partida era el clásico *omnes homines beati esse volunt*, «todos los hombres desean ser felices», y el único problema de la filosofía era averiguar cómo llegar a esta meta natural. No obstante, Epicteto, de acuerdo con el estado de ánimo de su tiempo y en contraste con la era precristiana, estaba convencido de que la vida, tal como se da en la tierra, con su inevitable final en la muerte y, por ello, asediada por el temor y el temblor, era incapaz de ofrecer una verdadera felicidad sin un esfuerzo especial de la voluntad humana. De este modo la «felicidad» cambió su significado, dejó de ser entendida como *eudaimonia*, la *actividad* de *eu zēn*, de vivir bien, para serlo como *euroia biou*, una metáfora estoica que indica una vida que fluye libremente, sin ser alterada por tormentas, tempestades u obstáculos. Sus características eran la serenidad, *galēnē*, la quietud después de la tormenta, y la tranquilidad, *eudia*, el buen tiempo[32] —metáforas desconocidas en la Antigüedad clásica—. Todas están relacionadas con una disposición del alma que se describe mejor en términos negativos (como *ataraxia*) y que, de hecho, consiste en algo totalmente negativo: aquí, ser «feliz» significa principalmente «no ser miserable». La filosofía podía enseñar «los procesos de la razón», los argumentos, «como relucientes armas listas para ser usadas»,[33] para dirigirlos contra las miserias de la vida real.

La razón descubre que lo que nos convierte en miserables no es la amenaza de la muerte, que proviene del exterior, sino el miedo a la muerte que procede de nuestro interior; no el dolor, sino el miedo al dolor —«no es, en efecto, muerte o dolor lo temible, sino el temer dolor o muerte»—.[34] De ahí que lo único que debe ser justamente temido es el miedo en sí mismo, y si bien los hombres no pueden escapar a la muerte o al dolor, pueden suprimir el temor al eliminar de sí mismos las representaciones que cosas pavorosas han grabado en sus mentes: «Mas, si no ya la muerte o el destierro nos espantara, sino el espanto, ¿nos aplicaríamos en no incidir en todo esto que nos parecen males?».[35] (Sólo necesitamos recordar los muchos ejemplos que atestiguan el papel desempeñado en el seno del alma por un abrumador miedo a ser temerosos, o imaginar qué temerario sería el coraje humano si el dolor experimentado no dejara huella —la «representación» de Epicteto— para darnos cuenta del valor psicológico realista de estas teorías aparentemente inverosímiles.)

Una vez que la razón ha descubierto la región interior donde el hombre se encuentra cara a cara con las «representaciones» que las cosas exteriores dejan en su mente y no con su existencia fáctica, ha cumplido su tarea. El filósofo ya no es el pensador que examina cuanto viene a su encuentro, sino el hombre que se ha entrenado para no «volverse nunca hacia lo exterior», ocurra lo que ocurra. Epicteto da un ilustrativo ejemplo de esta actitud. Permite que su filósofo acuda a los juegos como todo el mundo; pero a diferencia de la multitud «vulgar» de los otros espectadores, allí él se preocupa sólo de sí mismo y de su propia felicidad, de ahí que se obligue a querer «que suceda lo que sucede y que gane quien gana».[36] Este alejarse de la realidad, a pesar de estar inmerso en ella, al contrario de la retirada del yo pensante en la soledad del diálogo silencioso entre yo y yo mismo, donde todo pensar es, por definición, un repensar, tiene consecuencias de largo alcance. Esto significa, por ejemplo, que cuando uno va a alguna parte *no* presta atención a la meta que se ha fijado, sino que está interesado únicamente en su «propia actividad» de pasear, «cuando

delibera [está atento a] la misma deliberación, y no en lograr aquello en que delibera».[37] En términos de la parábola del juego, es como si estos espectadores, mirando con ojos ciegos, fuesen meras apariciones fantasmagóricas en el mundo de las apariencias.

Puede ser útil comparar esta actitud con la del filósofo en la antigua parábola pitagórica acerca de los Juegos Olímpicos; los mejores eran aquellos que no participaban en la lucha por la fama o el éxito, sino los meros espectadores, interesados en los juegos en sí mismos. Aquí no queda rastro de este interés desinteresado. Sólo interesa el yo, y el soberano incontestable del yo es la razón argumentativa, no el antiguo *nous*, órgano interno para la verdad, el ojo invisible del espíritu dirigido a lo invisible en el mundo de lo visible, sino una *dynamis logikē*, cuya máxima especificidad radica en que es «capaz a un tiempo de conocerse a sí misma y a todas las demás [cosas]» y en que «tiene el poder de aprobar y desaprobar su propia acción».[38] A primera vista esto podría parecerse al dos-en-uno socrático actualizado en el proceso de pensamiento, pero en realidad se halla mucho más cerca de lo que hoy día nosotros llamamos «conciencia de sí».

El descubrimiento de Epicteto es que el espíritu, en la medida en que puede retener las «representaciones» exteriores (*phantasiai*), es capaz de tratar con las «cosas de fuera» como si fueran meros «datos de conciencia», como decimos actualmente. La *dynamis logikē* se analiza a sí misma y analiza las «representaciones» grabadas en el espíritu. La filosofía nos enseña a «tratar correctamente con las representaciones»; las contrasta, «las distingue y no hace uso de ninguna que no haya sido probada». Mirar una mesa no nos capacita para emitir un juicio sobre su cualidad; la visión no nos dice nada al respecto, así como tampoco ninguno de los restantes sentidos. Sólo el espíritu, que no trata con mesas reales sino con representaciones de mesas, puede decírnoslo. («¿Qué otra cosa, si no, es lo que dice que el oro es precioso? Porque él no lo dice. Está claro que [es] la facultad capaz de usar de las representaciones».)[39] La cuestión es que no hay que salir de sí, ya que lo que nos interesa está por entero en ese sí mismo. Sólo en tanto el espíritu puede atraer cosas a su interior, éstas tienen algún valor.

Una vez que el espíritu se ha retirado de las cosas exteriores hacia el interior de sus propias representaciones, descubre que, en cierto sentido, es enteramente independiente de cualquier influencia exterior: «¿Acaso puede alguno prohibirte asentir a la verdad? ¿Acaso puede alguno obligarte a admitir lo falso? Nadie. ¿Ves que en este terreno tu facultad está libre de obstáculos o estorbos, de obligaciones y compulsiones?».[40] Que en la naturaleza de la verdad esté el «forzar» el espíritu es una idea antigua: *hōsper hyp' autēs tēs alētheias anagkasthentes*», «coaccionado por la misma verdad de las cosas» dice Aristóteles hablando de las teorías autoevidentes que no precisan de un razonamiento especial.[41] Pero en Epicteto esta verdad y su *dynamis logikē* no tienen nada que ver con el conocimiento o la cognición, para los cuales «también la lógica es estéril»[42] —literalmente «buenos para nada» (*akarpa*)—. El conocimiento y la cognición tienen que ver con «cosas de fuera», independientes del hombre y más allá de su poder; de ahí que no sean o no deban ser objeto de su preocupación.

El comienzo de la filosofía es «la conciencia [*synaisthēsis*] de nuestra propia debilidad en cuanto a las cosas necesarias». No tenemos «concepción innata alguna» de las cosas que deberíamos conocer, tales como «un triángulo rectángulo», pero pueden ser enseñadas por personas que saben; y quienes todavía no saben *saben* que no saben. Ocurre algo completamente diferente con las cosas que verdaderamente nos interesan y de las que depende el tipo de vida que llevamos. En esta esfera todo el mundo nace con un me-parece, *dokei moi*, con una opinión, y aquí empieza nuestra dificultad; «He aquí el comienzo de la filosofía: sentimiento de la contradicción existente entre los hombres y la pesquisa de dónde nace la contradicción y reprobación del mero parecer; […] invención de cierto canon, como para los pesos inventamos la balanza y como para las líneas rectas y torcidas, la escuadra».[43]

Así, pues, la filosofía establece estándares y normas y enseña al hombre a *usar* sus facultades sensoriales, cómo «tratar correctamente con las representaciones» y «cómo probarlas y calcular el valor de cada una de ellas». El criterio de toda filosofía es, por consiguiente, su utilidad en la empresa de llevar una vida libre de dolor. Más específicamente, enseña ciertas líneas de pensamiento que pueden vencer la impotencia innata de los hombres. En este marco filosófico general, la razón, la razón argumentativa, debería tener la primacía sobre las demás facultades espirituales; pero éste no es el caso. En su violenta denuncia de los hombres que «eran filósofos sólo con sus labios», Epicteto señala la espantosa brecha entre la doctrina de un hombre y su conducta real, y alude de modo implícito a la antigua idea de que la razón no mueve ni logra nada por sí misma. La capacidad superior no se halla en la razón sino en la Voluntad. «Considera quién eres», parece ser una exhortación dirigida a la razón, pero lo que se descubre luego es que en «el hombre […] quien nada tiene superior [*kyriōteros*] a su albedrío [*proairesis*] […] todo lo demás [está] sometido a éste y éste, en cambio, no está esclavizado ni sometido». Ciertamente, la razón [*logos*] distingue al hombre de los animales, los cuales, por tanto, están «marcados para el servicio», mientras que el hombre está «dotado para mandar»;[44] sin embargo, quien es capaz de dar órdenes no es la razón sino la Voluntad. Si la filosofía tiene que ver con «el arte de vivir la propia vida» y si su criterio supremo es ser útil a este respecto, entonces «la filosofía es esto, investigar cómo cabe usar sin trabas del deseo y del aborrecimiento».[45]

Lo primero que la razón puede enseñar a la voluntad es a distinguir entre las cosas que dependen del hombre, las que están en su poder (el *eph'hēmin* aristotélico) y las que no lo están. El poder de la voluntad reside en su decisión soberana de ocuparse sólo de las cosas que están en manos de los hombres, y éstas se limitan exclusivamente a la interioridad humana.[46] De ahí que la primera decisión de la voluntad es no-querer lo inaccesible y dejar de no-querer lo inevitable —brevemente, no verse concernida con algo sobre lo que no tiene poder («¿Qué importa si el mundo está compuesto de átomos o de sustancias sin partes o de fuego y de tierra? ¿No basta con saber […] los límites de la voluntad para obtener y para evitar […], y despreciar aquellas cosas que están más allá de nosotros?»)—.[47] Y puesto que «es imposible que aquello que sucede sea otra cosa de lo que es»,[48] en otras palabras, dado que el hombre es absolutamente impotente en el mundo real, le han sido concedidas las milagrosas facultades de la razón y de la voluntad que le permiten reproducir lo exterior —completo aunque desprovisto de su realidad— en su propia mente, donde es el señor y dueño indiscutible. Aquí gobierna sobre sí mismo y sobre los objetos de los cuales se ocupa, pues la voluntad sólo puede verse entorpecida por sí misma. Todo lo que parece ser real, el mundo de las apariencias, precisa verdaderamente de mi aquiescencia para ser real *para mí*. Y esta aquiescencia no se me puede imponer; si la rechazo, la realidad del mundo desaparece como si se tratara de una mera aparición.

Esta facultad de alejarse del exterior hacia un invencible interior supone, obviamente, «adiestramiento» (*gymnazein*) y debate constante, pues el hombre no sólo vive su vida ordinaria en el mundo tal como es, sino que, mientras está vivo, su interior está localizado dentro de algún exterior, un cuerpo que no está en su poder pues pertenece a las «cosas de fuera». La eterna pregunta es si la voluntad es lo bastante fuerte no sólo para distraer la atención de las cosas amenazadoras del exterior, sino para fijar la imaginación en «representaciones» diferentes en presencia del dolor y la desgracia reales. Rechazar el consentimiento, o poner la realidad entre paréntesis, no es en modo alguno un ejercicio de pensamiento, tiene que ser también probado en la realidad. «Debo morir; ¿y ha de ser también llorando? Ser apresado: ¿y también gimiendo? Desterrado: y entonces, ¿quién me impide que riendo y con buen humor y sereno? [El amo amenaza con encadenarme:] “Hombre, ¿qué dices? ¿A mí? Mi pierna encadenarás, que mi albedrío ni Zeus reducirlo puede”».[49]

Epicteto da muchos ejemplos que no necesitamos enumerar aquí, ya que convierten la lectura en tan tediosa como la de los ejercicios en un libro escolar. El resultado siempre es el mismo, a saber, que lo que perturba a los hombres no es lo que en realidad les ocurre sino su propio «juicio» (*dogma*, en el sentido de creencia u opinión): «Pues a ti no te dañará otro como tú no quieras, y solamente serás perjudicado cuando juzgues que se te perjudica».[50] «Porque, ¿qué es esto de ser insultado? Encárate con una piedra e insúltala; y ¿qué harás?».[51] Sé como una piedra y serás invulnerable. *Ataraxia*, invulnerabilidad, es todo lo que necesitas para *sentirte* libre, una vez has descubierto que la misma realidad depende de la decisión de reconocerla como tal.

Como la mayoría de los estoicos, Epicteto admite que la vulnerabilidad del cuerpo impone ciertos límites a esta libertad interior. Incapaces de negar que los simples anhelos y deseos no son los que nos hacen perder la libertad, sino los «grilletes que nos atan al cuerpo»,[52] los estoicos debían probar que estos grilletes no eran inquebrantables. Así, en sus escritos se convirtió en un tópico contestar a una cuestión: «¿Qué es lo que nos aleja del suicidio?». En cualquier caso, Epicteto, parece que se dio cuenta con toda claridad de que este tipo de ilimitada libertad interior presupone realmente que «hay que recordar y tener por seguro que *la puerta abierta queda*».[53] Para una filosofía de la total alienación del mundo hay mucho de verdad en la notable frase con la que Camus inició su primer libro: *Il n'y a qu'un problème philosophique vraiment sérieux: c'est le suicide*.[54]

A primera vista, esta doctrina de la invulnerabilidad y la apatía (*apatheia*) —cómo protegerse uno mismo de la realidad, cómo perder la capacidad de sentirse afectado por ella, para bien o para mal, en la alegría y en la tristeza— parece tan obviamente abierta a la refutación que resulta prácticamente incomprensible la enorme influencia argumentativa y emocional que el estoicismo ha ejercido en algunas de las grandes mentes del mundo occidental. En Agustín de Hipona encontramos una refutación parecida a la doctrina en su forma más breve y plausible. Los estoicos, afirma, han encontrado el truco para aparentar ser felices: «Quiere lo que puede porque no puede lo que quiere» (*Ideo igitur id vult quod potest, quoniam quod vult non potest*).[55] Además, continúa, los estoicos asumen que «todos los hombres desean por naturaleza ser felices», pero no creen en la inmortalidad, al menos no en la resurrección de los cuerpos, esto es, no en una futura *vida* sin muerte, y esto es una contradicción en los propios términos. Puesto que «si todos los hombres desean ser felices y es su deseo sincero, han de querer, sin duda, ser inmortales. […] Para que el hombre *viva* feliz es necesario que viva» (*Cum ergo beati esse omnes homines velint, si vere volunt, profecto et esse immortales volunt [...] Ut enim homo beate vivat, oportet ut vivat*).[56] En otras palabras, los hombres mortales no pueden ser felices y la insistencia de los estoicos en el temor a la muerte como la fuente principal de infelicidad lo atestigua; lo máximo que pueden alcanzar es llegar a ser «apáticos», a no verse afectados ni por la vida ni por la muerte.

Sin embargo, esta refutación tan plausible a este nivel de argumentación, olvida un buen número de aspectos importantes. El primero de ellos es la cuestión de por qué necesitamos una voluntad para *no* querer, por qué no sería simplemente posible que perdiéramos la facultad de la voluntad por influencia de las intuiciones superiores de la correcta argumentación. Después de todo, ¿acaso no sabemos lo relativamente fácil que ha sido siempre perder el hábito, cuando no la facultad, de pensar? Basta con vivir constantemente distraído y no dejar nunca la compañía de los demás. Cabe argumentar que en los hombres resulta más difícil romper el hábito de querer lo que está más allá de su poder que el hábito del pensamiento, pero para un hombre suficientemente «adiestrado», no debería ser necesario repetir el no-querer una y otra vez —puesto que el *mē thele*, el «no quieras» cuando eres impotente, es, en este adiestramiento, como mínimo tan importante como la simple apelación a la voluntad.

El hecho de que Epicteto no se sienta en absoluto satisfecho con la capacidad de la voluntad de *no*-querer está estrechamente conectado con lo anterior, e incluso es más enigmático. No sólo predica indiferencia hacia cuanto escapa a nuestro poder, sino que exige con fuerza que queramos lo que en cualquier caso sucede. Me he referido ya a la parábola de los juegos que aconseja al hombre ocuparse sólo en sentirse bien consigo mismo y desear «que suceda lo que sucede y que gane quien gana». En otro contexto, Epicteto va todavía más lejos y elogia a los «filósofos» (anónimos) que afirmaron «que "si presumiera el hombre bueno y honrado lo por venir, cooperaría con la enfermedad, la muerte y la mutilación"».[57] Sin duda, con su argumentación reitera la vieja noción estoica de *heimarmenē*, doctrina del destino que sostiene que todo ocurre en armonía con la naturaleza del universo y que cada cosa concreta, hombre o animal, planta o piedra, tiene su tarea asignada y justificada por el todo. Pero Epicteto no sólo manifiesta un explícito desinterés hacia cualquier cuestión relativa a la naturaleza o al universo; aunque también es cierto que en la antigua doctrina no se encuentra nada que indique que la voluntad humana, por definición totalmente ineficaz, pueda servir al «ordenamiento del mundo». Epicteto está interesado en lo que le ocurre a él: «Quiero algo y no sucede; ¿hay algo más mísero que yo? No quiero algo y sucede: ¿hay algo más mísero que yo?».[58] En pocas palabras, para «vivir bien» no basta con «*no* [pretender] que lo que sucede suceda como quieras», debes quererlo «tal como sucede, y te irá bien».[59]

Sólo cuando el poder de la voluntad ha llegado a su grado supremo, cuando puede querer lo que *es*, y no estar «reñida con las cosas de fuera», podemos calificarla de omnipotente. En la base de todos los argumentos a favor de esta omnipotencia se encuentra la hipótesis elemental de que la realidad *para mí* adquiere su cualidad de ser realidad a partir de mi aquiescencia; y subyaciendo a esta hipótesis, y garantizando su efectividad práctica, está el hecho de que cuando la vida me resulte realmente insoportable puedo suicidarme —«la puerta abierta queda»—. Pero esta solución no implica aquí, como sí lo hace, por ejemplo, en Camus, una suerte de rebelión cósmica contra la condición humana; a los ojos de Epicteto, una rebelión de este tipo no tendría ningún sentido, puesto que «es imposible que lo que sucede sea de una manera distinta a como es».[60] Es impensable porque incluso una absoluta negación depende del cabal e inexplicable estar-ahí de todo lo que es, incluido yo mismo; y en ningún lugar Epicteto exige una explicación o justificación de lo inexplicable. Por ello, como argumentará más tarde Agustín,[61] los que creen que eligen no ser cuando se suicidan están en un error; eligen una forma de ser que un día se dará de todos modos y eligen la paz que, naturalmente, sólo es una forma de ser.

La única fuerza que puede obstaculizar esta aquiescencia básica, activa, dada por la voluntad, es la propia voluntad. De ahí que el criterio de una conducta correcta sea: «Quiere agradarte una vez a ti» (*thelēson aresai autos seautō*). Y Epicteto añade: «Ten la voluntad de parecer honesto a Dios» (*thelēson kalos phanēnai tō theō*),[62] pero el añadido es redundante, ya que Epicteto no cree en un Dios trascendente sino que sostiene que el alma es semejante a Dios y que «posees en ti mismo alguna porción de Aquél».[63] El yo volente no está, pues, menos escindido que el socrático dos-en-uno del diálogo platónico del pensamiento. Pero como ya vimos en Pablo, los dos del yo volente están lejos de disfrutar de un intercambio amistoso y armonioso, a pesar de que, en Epicteto, la relación claramente antagónica que les separa no lleva al yo a la desesperación extrema que resuena en las lamentaciones de Pablo. Epicteto califica su relación de «lucha» (*agōn*) continua, una contienda olímpica que exige siempre una atenta sospecha de mí mismo hacia mí mismo: «En una palabra, [el filósofo, que siempre espera todo provecho y todo perjuicio de sí mismo] se mantiene alerta vigilándose a sí mismo como a un enemigo [*hōs echthron heautou*], está al acecho».[64] Basta recordar la observación de Aristóteles («todos los sentimientos amistosos hacia los demás no son más que una extensión de los sentimientos amistosos que una persona tiene para sí misma») para calibrar la distancia que el espíritu humano ha recorrido desde la Antigüedad.

El yo del filósofo, gobernado por el yo volente, que le dice que nada puede perturbarle o constreñirle a no ser la propia voluntad, está comprometido en una lucha inacabable con la contravoluntad, engendrada precisamente por su propia voluntad. La omnipotencia de la Voluntad se paga muy cara; lo peor que, desde el punto de vista del yo pensante, puede ocurrirle al dos-en-uno es que el «estar en desacuerdo consigo mismo» haya devenido inseparable de la condición humana. Y el hecho de que este destino ya no se atribuya al «hombre malo» de Aristóteles, sino, por el contrario, al hombre bueno y sabio que ha aprendido el arte de gobernar su propia vida en no importa qué circunstancias exteriores, puede llevar a que nos preguntemos si este «remedio» de la miseria humana no es peor que la enfermedad.

Sin embargo, en este lamentable asunto hay un descubrimiento decisivo que ningún argumento puede eliminar, y que por lo menos explica por qué el sentimiento de omnipotencia, así como el de libertad humana, pudieron emerger de las experiencias del yo volente. En el centro mismo de las consideraciones de Epicteto encontramos un aspecto que hemos abordado lateralmente en nuestro apartado sobre el apóstol Pablo, a saber, que toda obediencia presupone la capacidad de desobedecer. El elemento central es el poder que tiene la Voluntad para asentir o disentir, para decir «Sí» o «No», en tanto que yo mismo esté implicado. Por eso las cosas que, en su pura existencia dependen sólo de mí —a saber, las «representaciones» de cosas externas— se encuentran también en mi poder; no sólo puedo tener la voluntad de cambiar el mundo (aunque este proyecto es de dudoso interés para un sujeto individual totalmente enajenado del mundo donde él mismo se encuentra), puedo también negar la realidad de cualquier cosa en virtud de un yo-no-quiero. Esta capacidad debe de haber tenido algo de espantoso y de verdaderamente insoportable para el espíritu humano, ya que no ha habido filósofo o teólogo alguno que, después de prestar la debida atención al «No» implicado en todo «Sí», no haya retrocedido y exigido un resuelto consentimiento, aconsejando al hombre, como hizo Séneca en una frase citada con gran aprobación por el Maestro Eckhart, «que acepte todo lo que sucede como si él mismo lo hubiera deseado y buscado». Está claro que, si en este acuerdo universal no vemos más que el último y más profundo resentimiento del yo volente ante su impotencia existencial en el mundo de los hechos, lo convertiremos en un nuevo argumento a favor del carácter ilusorio de la facultad de la voluntad, una confirmación definitiva de que se trata de un «concepto artificial». El hombre, en este caso, habría recibido una facultad «monstruosa» (Agustín), compelida por su naturaleza a exigir un poder que sólo es capaz de ejercer en la ilusoria región de las puras fantasías —la interioridad de un espíritu que ha logrado separarse de toda apariencia exterior en su búsqueda inexorable de una absoluta tranquilidad—. Y, como última e irónica recompensa a tanto esfuerzo, habría obtenido una familiaridad íntima y desagradable con «el almacén de los dolores y el tesoro de los males», en palabras de Demócrito, o con el «abismo» que, de acuerdo con Agustín, yace oculto en «el corazón bueno, así como en el malo».[65]

10. Agustín, el primer filósofo de la Voluntad

Si gracias a la Escritura hay una filosofía cristiana, gracias a la tradición griega la cristiandad tiene una filosofía.

Étienne Gilson

Agustín, el primer filósofo cristiano y, quizá habría que añadir, el único filósofo que jamás tuvieron los romanos,[66] fue también el primer pensador que, movido por preocupaciones filosóficas, dirigió su mirada hacia la religión. Como muchos hombres cultivados de la época, fue educado como cristiano. Con todo, lo que él describió un día como una conversión —el tema de sus *Confesiones*— es totalmente distinto de la experiencia que transformó a Saulo, el celoso fariseo, en Pablo, apóstol cristiano y seguidor de Jesús de Nazaret.

En las *Confesiones*, Agustín cuenta cómo su corazón se «inflamó» con la lectura de *Hortensius* de Cicerón, un libro (actualmente perdido) que contenía una exhortación a la filosofía. Agustín siguió citándolo hasta el final de sus días. Se convirtió en el primer filósofo cristiano porque a lo largo de su vida se mantuvo fiel a la filosofía. Su tratado *De Trinitate*, una defensa del dogma fundamental de la Iglesia cristiana, es al mismo tiempo el desarrollo más profundo y articulado de sus realmente originales posiciones filosóficas. Pero su punto de partida siguió siendo la búsqueda de la felicidad de los romanos y los estoicos: «Ciertamente —afirmaba Cicerón— todos queremos ser felices».[67] En su juventud, a raíz del sufrimiento interior, se había orientado hacia la filosofía y, como adulto, pasó a la religión, ya que la filosofía no había respondido a su expectativa. Esta actitud pragmática, buscar en la filosofía «la guía de la vida» (Cicerón),[68] es típicamente romana, y tuvo una influencia mucho más duradera en la formación del pensamiento de Agustín que Plotino y los neoplatónicos, a quienes debía todo cuanto sabía de filosofía griega. No se trata de que el deseo universal de los humanos, ser feliz, no hubiera merecido la atención de los griegos —el proverbio romano parece haber sido una traducción del griego—, sino que este deseo no fue lo que les condujo a la filosofía. Sólo los romanos estaban convencidos de que «la única causa que lleva al hombre a filosofar es el ser feliz».[69]

Encontramos este interés pragmático por la felicidad privada a lo largo de la Edad Media; está en la base de la esperanza de salvación eterna y del temor a una condena eterna, y aclara muchas abstracciones especulativas, que de otro modo resultarían oscuras, cuyos orígenes romanos son difíciles de detectar. A pesar del influjo decisivo de la filosofía griega, la Iglesia católica continuó siendo intensamente romana y ello se debió, en buena medida, a la extraña coincidencia de que su primer y más influyente filósofo hubiera sido también el primer pensador en extraer su más profunda inspiración de las experiencias y fuentes latinas. En Agustín, la aspiración a la vida eterna como el *summum bonum* y la interpretación de la muerte como el *summum malum* llegó a su nivel de articulación más alto porque los combinó con el descubrimiento, propio de la nueva era, de una vida *interior*. Entendió que el interés exclusivo en este yo interior significaba: «Me he convertido en una cuestión para mí mismo» (*quaestio mihi factus sum*) —una cuestión que la filosofía, tal como entonces era enseñada y aprendida, jamás había planteado ni contestado—.[70] Los celebres análisis del concepto de tiempo, en el libro XI de las *Confesiones*, constituyen una ilustración paradigmática del desafío de lo nuevo y de lo problemático: «¿Qué es el tiempo?», el tiempo es algo perfectamente conocido y familiar mientras nadie formule la pregunta —momento en que se convierte en un «intrincado enigma», cuyo nudo consiste en que es, a la vez, enteramente ordinario y absolutamente «oculto».[71]

Sin duda alguna, Agustín es uno de los grandes filósofos dotados de originalidad, pero no es un «pensador sistemático» y el cuerpo principal de su obra está «lleno de líneas de pensamiento sin desarrollar y de empresas literarias abandonadas»,[72] además de hallarse plagado de repeticiones. En tales circunstancias, lo destacable es la continuidad de sus grandes temas que, ya al final de sus días, sometió a un riguroso análisis en sus *Retractationes*, como si el obispo y príncipe de la Iglesia fuera su propio inquisidor. Entre estos temas, el principal y al que retornó una y otra vez es el del «libre arbitrio de la Voluntad» (*Liberum arbitrium voluntatis*), facultad distinta del deseo y de la razón, a pesar

de dedicarle un solo tratado completo con este título. Se trata de una obra de juventud, cuya primera parte tiene todavía el estilo de los primeros escritos filosóficos, aunque fue redactada después de los dramáticos acontecimientos de su conversión y de su bautismo.

En mi opinión, dice mucho de la calidad del hombre y del pensador que precisara diez años para escribir con todo detalle lo que para él fue el momento más decisivo de su vida —y lo hizo no sólo por mor del recuerdo o la piedad, sino por sus implicaciones espirituales—. Tal como afirma de forma algo simplista su más reciente biógrafo, Peter Brown: «Definitivamente no se trata de un *type croyant*, tal y como era común entre los hombres educados del mundo latino anterior a su tiempo»;[73] para Agustín no se trataba de abandonar las inseguridades de la filosofía en favor de la Verdad revelada, sino de descubrir las implicaciones filosóficas de su nueva fe. En este gigantesco esfuerzo confió, antes que nada, en las epístolas del apóstol Pablo, y su éxito puede medirse por el hecho de que, a lo largo de los siguientes siglos de filosofía cristiana, su autoridad igualó a la de Aristóteles —«el filósofo» para la Edad Media.

Empecemos por el precoz interés de Agustín en la facultad de la Voluntad, tal y como queda reflejado en la primera parte de su temprano tratado (cuyas dos partes conclusivas fueron escritas casi diez años más tarde, aproximadamente en la misma época de las *Confesiones*). El problema central lo constituye una indagación en torno a la causa del mal: «Pues el mal no podría existir sin una causa» y Dios no puede ser la causa del mal porque «Dios es bueno». Esta cuestión, corriente ya por aquel entonces, le había atormentado «siendo aún muy joven […] e incluso [le] empujó e hizo caer en la herejía» —a adherirse a las enseñanzas de Mani—.[74] Lo que viene inmediatamente después es pura argumentación (aunque en forma de diálogo), como en el caso de Epicteto, y los puntos significativos, en esta etapa avanzada, suenan como un resumen con propósitos educativos hasta que llegamos a la conclusión, donde hace decir al discípulo: «Pero quisiera que me dijeras si el mismo libre albedrío, del que estamos convencidos que trae su origen el poder pecar, ha podido sernos dado por aquel que nos hizo. Porque parece indudable que jamás hubiéramos pecado si no lo tuviéramos, y es de temer que por esta razón pueda ser Dios considerado como el verdadero autor de nuestros pecados». Y en este punto Agustín tranquiliza a quien pregunta y pospone la discusión.[75] Treinta años más tarde, en *La ciudad de Dios*, y de una forma distinta, aborda la cuestión del «propósito de la Voluntad» como el «propósito del Hombre».

El problema para cuya respuesta hubo que esperar tantos años constituye el punto de partida de su propia filosofía de la Voluntad.

Pero, una estricta interpretación de la Epístola a los romanos de Pablo le proporcionó la primera ocasión de formularla. En las *Confesiones,* así como en las dos últimas secciones del *De libero arbitrio*, traza las implicaciones filosóficas y articula las consecuencias de aquel extraño fenómeno (es posible querer y, en ausencia de obstáculos exteriores, no poder) que Pablo había descrito en términos de leyes antagónicas. Ahora bien, Agustín no habla de dos leyes sino de «*dos voluntades*, una nueva y otra vieja, una carnal y otra espiritual» y describe con detalle, de forma parecida a Pablo, cómo estas voluntades luchan «dentro de él» y cómo su «discordia deshizo [su] alma».[76] En otras palabras, evita recaer en la herejía maniquea, que le había enseñado que dos principios antagónicos gobiernan el mundo, uno bueno y otro malo, uno carnal y otro espiritual. Para él, ahora sólo hay una ley y, por tanto, su primera idea es la más obvia, pero también la más sorprendente: *Non hoc est velle quod posse*, «No son lo mismo querer que poder».[77]

Es la idea más sorprendente porque ambas facultades, querer y poder, están estrechamente conectadas: «La voluntad debe estar presente para que el poder sea operativo»; y el poder, superfluo es decirlo, ha de estar presente para que la voluntad cuente con su apoyo. «Si actúas […] nunca puede ser sin quererlo», incluso «si haces algo involuntariamente, bajo compulsión». «Cuando no actúas» puede ser que «falte la voluntad»

o que «falte el poder».[78] Esto es todavía más sorprendente dado que Agustín está de acuerdo con el argumento principal de los estoicos sobre la supremacía de la Voluntad, a saber: «Nada está tanto en nuestro poder como nuestra misma voluntad, pues ella está dispuesta a la ejecución sin absolutamente ninguna demora en el mismo instante en que queremos»;[79] salvo que él no consideraba que la Voluntad bastase. «La ley no mandaría si no existiese voluntad alguna, ni tampoco la gracia ayudaría si la voluntad bastara.» Aquí la idea es que la Ley no se dirige al espíritu, en cuyo caso simplemente revelaría pero no mandaría; se dirige a la Voluntad porque «el espíritu no se mueve hasta que quiere hacerlo». Y por eso sólo la Voluntad, y no la razón ni los apetitos o deseos, está «en nuestro poder; es libre».[80]

Esta prueba de la libertad de la Voluntad cuenta exclusivamente con el apoyo de un poder interior de afirmación o de negación que nada tiene que ver con una auténtica *posse* o *potestas* —la facultad necesaria para ejecutar los mandatos de la Voluntad—. La prueba resulta plausible a partir de una comparación de la voluntad con la razón, por un lado, y de la voluntad con los deseos, por otro, sin que ninguno de los dos pueda considerarse libre (vimos que Aristóteles introdujo su *proairesis* para evitar el dilema de tener que afirmar que, o bien el «hombre bueno» se obliga a sí mismo para mantenerse alejado de sus apetitos, o bien el «hombre malo» se fuerza a sí mismo para mantenerse alejado de su razón). Todo cuanto me dice la razón me constriñe, en tanto que concierne a la razón. Yo puedo ser capaz de decir «No» a una verdad que me ha sido revelada, pero posiblemente no puedo hacerlo sobre bases racionales. Los apetitos surgen automáticamente en mi cuerpo, y mis deseos son estimulados por objetos exteriores a mí; puedo decir «No» a ellos siguiendo los consejos dados por la razón o la Ley divina, pero la razón por sí misma no me mueve a la resistencia. (Duns Escoto, muy influido por Agustín, elaboró más tarde este argumento. Sin duda, el hombre carnal, en el sentido en que Pablo lo entendió, no puede ser libre; pero el hombre espiritual tampoco lo es. Sea cual fuere el poder del intelecto sobre el espíritu se trata de un poder necesitado; lo que el intelecto nunca podrá probar al espíritu es que no debería simplemente estar sujeto a él, sino que también debería querer estarlo.)[81]

La facultad de elegir, tan decisiva para el *liberum arbitrium*, no se aplica aquí a la selección deliberativa de medios para un fin, sino principalmente —y, en Agustín, exclusivamente— a la elección entre *velle* y *nolle*, entre querer y no-querer. Este *nolle* nada tiene que ver con querer-no-querer, y no puede ser traducido como yo-no-quiero, porque sugiere ausencia de voluntad. *Nolle* es tan activamente transitivo como *velle*, y es también una facultad de la voluntad: si quiero lo que no deseo, no-quiero mis deseos; y, del mismo modo, puedo no-querer lo que la razón me dice que es correcto. En cada acto de la voluntad hay un yo-quiero-*y*-no-quiero implicado. Éstas son las dos voluntades de las cuales Agustín dijo que su «discordia […] deshizo [su] alma». Sin duda, «quien quiere, quiere algo» y ese algo se le presenta «o bien a través del recurso de los sentidos corporales o bien llegando al espíritu por intrincadas vías», pero la clave radica en que ninguno de estos objetos determina la voluntad.[82]

¿Qué es entonces lo que causa que la voluntad quiera? ¿Qué es lo que pone la voluntad en movimiento? La pregunta es inevitable, pero inmediatamente nos damos cuenta de que su respuesta conduce a una regresión infinita. Pues, si ofrecieras una respuesta, «¿me preguntarías también por la causa de esta causa?». ¿No desearías conocer «la causa de la voluntad anterior a la voluntad?».[83] ¿Podría ser inherente a la Voluntad el no tener causa alguna en este sentido? «Pues, o bien la voluntad es su propia causa o no es una voluntad.» La Voluntad es un hecho que, en su pura contingencia fáctica, no puede ser explicado en términos de causalidad. En otras palabras —anticipando lo que Heidegger sugerirá posteriormente—, en la medida en que la voluntad se experimenta a sí misma al *causar* cosas que, de otro modo, no habrían sucedido, ¿no sería posible que lo que en realidad se ocultase detrás de nuestra búsqueda de causas fuera la voluntad y no el intelecto o nuestra

sed de conocimiento (que podría ser apaciguada con simples informaciones) —como si, detrás de cada «¿Por qué?», hubiera un deseo latente no sólo de aprender y conocer, sino de aprender a saber-cómo [*know-how*]?

Finalmente y rastreando todavía las dificultades descritas, pero no resueltas, en la Epístola a los romanos, Agustín llega a interpretar el aspecto escandaloso de la doctrina de la gracia de Pablo: «La Ley fue dada para agrandar la trasgresión; pero la gracia es más abundante donde el pecado es mayor». De ello resulta difícil no concluir: «Hagamos el mal, que ya vendrá el bien». O, para decirlo con más suavidad, vale la pena haber sido incapaz de hacer el bien, dado el júbilo que aporta la gracia, como dijo Agustín en una ocasión.[84] La respuesta de Agustín en las *Confesiones* apunta a los extraños caminos del alma, incluso en ausencia de cualquier experiencia específicamente religiosa. El alma recibe «mayor contento con las cosas que ama cuando las halla que si siempre las hubiera tenido consigo. […] El general triunfa […] y cuanto mayor fue el peligro en la batalla, tanto es mayor el gozo en el triunfo […] Se pone enfermo un amigo; […] mejora, y aunque no haya recobrado sus fuerzas, hay más alegría y regocijo que cuando andaba sano y robusto». Y lo mismo ocurre con todas las cosas; la vida humana está «llena de testimonios» de ello. «La mayor alegría se ve anunciada por el mayor de los dolores»; éste es el «modo de existencia que corresponde a todas las cosas vivas», desde «el ángel hasta el gusanillo». Incluso Dios, en la medida en que es un dios viviente, se «alegra más por un pecador que se arrepiente que por noventa y nueve que no necesitan penitencia».[85] Este modo de ser (*modus*) es válido tanto para las cosas humildes como para las nobles, tanto para las cosas mortales como para las divinas.

Ésta es ciertamente la quintaesencia del mensaje de Pablo, aunque expresado de una forma conceptual, no-descriptiva; al no recurrir a ninguna interpretación puramente teológica, se borran los restos de las lamentaciones y de las acusaciones latentes, de las que sólo el *argumentum ad hominem*, la pregunta al estilo de Job: «¿Quién eres tú para formular estas cuestiones y para plantear tales objeciones?», podría salvarle.

Cuando Agustín refuta el estoicismo, asistimos a una transformación y a una solidificación similares en virtud del pensamiento conceptual. Lo verdaderamente escandaloso de aquella doctrina no era que el hombre pudiera querer decir «No» a la realidad, sino que esto fuera insuficiente; para encontrar la tranquilidad, se le recomendaba ejercitar su voluntad en decir «Sí» y en «querer que los acontecimientos sucedan como suceden». Agustín entiende que esta sumisión querida implica una severa limitación de la misma capacidad de querer. A pesar de que, desde su punto de vista, todo *velle* va acompañado de un *nolle*, la libertad de la facultad está limitada por el hecho de que ningún ser creado puede querer en contra de la Creación, ya que esto sería —incluso en el caso del suicidio— una voluntad dirigida no sólo contra una contravoluntad, sino en contra de la misma existencia del sujeto volente o nolente. La voluntad, facultad de un ser vivo, no puede decir «preferiría no *ser*» o «preferiría la nada como tal». Cualquiera que diga «Preferiría no existir a ser infeliz» no puede ser creído, ya que, mientras dice esto, todavía sigue vivo.[86]

No obstante, esto puede ser así sólo porque estar vivo siempre implica un deseo de continuar siendo; por lo tanto, la mayoría de la gente prefiere «ser infeliz a no ser nada en absoluto». Pero ¿qué pensar de los que dicen: «Si se me hubiera consultado antes de nacer, hubiera preferido no existir a ser infeliz»? Éstos no han considerado que incluso esta proposición es enunciada sobre el firme terreno del Ser; si examinasen el asunto adecuadamente, descubrirían que toda su infelicidad les hace, por así decirlo, existir menos de lo que desean; les arranca algo de su existencia. «El grado de su infelicidad se mide por su distancia de lo que *es* en grado sumo [*quod summe est*]» y, por tanto, de lo que está fuera del orden temporal, atravesado por la no-existencia —«ya que las cosas temporales no tienen existencia antes de que existan; mientras existan, están pasando; una vez han pasado, no volverán a existir»—. Todos los hombres temen la muerte, y este sentimiento es «más

verdadero» que cualquier opinión que nos pueda conducir a «pensar que deberíamos querer no existir». En pocas palabras, «todas las cosas, por el mero hecho de *ser*, son buenas», incluidos el mal y el pecado; y esto no sólo a causa de su origen divino y de la creencia en un Dios-Creador, sino también porque nuestra propia existencia nos impide pensar y querer la no-existencia absoluta. En este contexto, habría que señalar que Agustín (a pesar de que la mayoría de lo que he citado procede de la última parte del *De libero arbitrio voluntatis*) en ningún lugar exige, como Eckhart hará posteriormente, que «un hombre bueno debería conformar su voluntad a la voluntad divina, de modo que quiera lo que Dios quiere: así, si Dios ha querido que peque, yo no debería querer no haber cometido mi pecado; ése es mi verdadero arrepentimiento».[86]

Lo que Agustín infiere de su teoría del Ser no es la Voluntad, sino la alabanza: «Da las gracias por ser»; «Alaba todas las cosas por el simple hecho de que son». «Evita decir no sólo "sería mejor si [los pecadores] no hubiesen existido" sino también: "¿Deberían haber sido hechos de modo diferente?".» Y esto vale para todas las cosas, ya que «todo ha sido creado en el orden que le corresponde», y «si te atreves a encontrar defectos en un desierto», hazlo sólo porque puedes compararlo «con lo que es mejor». Es como un hombre «que, concibiendo en su mente la idea perfecta de redondez, le causase fastidio el no encontrarla en la nuez. Debería estar agradecido por tener la idea de redondez».[87]

En la primera parte de este libro, he evocado la antigua noción griega según la cual todas las apariencias, en tanto que *aparecen*, no sólo implican la presencia de criaturas sintientes capaces de percibirlas, sino también que necesitan ser reconocidas y *alabadas*. Esta idea constituyó una suerte de justificación filosófica de la poesía y de las artes; la alienación del mundo, que precedió al surgimiento del pensamiento estoico y cristiano, consiguió hacerla desaparecer de nuestra tradición filosófica, aunque nunca del todo en las reflexiones de los poetas. (La encontramos todavía, expresada de modo muy enfático, en W. H. Auden: «Ese singular mandato / Que no alcanzo a comprender, / *Bendice lo que es por ser*, / Que tiene que ser obedecido, pues / ¿Para qué otra cosa he sido yo hecho, / Para estar de acuerdo o para estar en desacuerdo?»,[88] en el poeta ruso Osip Mandelstam y, por supuesto, en la poesía de Rainer Maria Rilke.) Pero cuando la hallamos en un contexto estrictamente cristiano, posee ya un incómodo sabor argumentativo, como si se tratara de una consecuencia necesaria de la fe ciega en un Dios-Creador, como si los cristianos tuviesen el deber de repetir las palabras de Dios después de la Creación: «Y Dios vio todo [...] y [...] era bueno». En cualquier caso, las observaciones de Agustín sobre la imposibilidad de no querer absolutamente porque no podemos no querer nuestra propia existencia mientras estamos no queriendo —de ahí que no podamos no querer absolutamente ni siquiera al suicidarnos— son una eficaz refutación de los trucos mentales que los filósofos estoicos aconsejaban a los hombres para permitirles retirarse del mundo y seguir viviendo en él.

* * *

Pero volvamos a la cuestión de la Voluntad en las *Confesiones*, obra en la que la argumentación casi no está presente, siendo en cambio rica en lo que hoy día denominaríamos descripciones «fenomenológicas». Aunque Agustín empieza por conceptualizar la posición de Pablo, va mucho más allá e incluso se aleja de sus propias primeras conclusiones conceptuales: «Querer y ser capaz de ejecutar no son lo mismo», «no habría mandato legal alguno si no hubiera voluntad, ni ayudaría la gracia si bastara el querer», puesto que, con el modo de ser que ha sido dado a nuestro espíritu, únicamente percibimos a través de opuestos, el día sigue a la noche y la noche al día, y sólo aprendemos acerca de la justicia a través de experimentar la injusticia, acerca del coraje a través de la cobardía, y así sucesivamente. Al reflexionar acerca de lo que ocurrió verdaderamente

durante la «ardiente contienda que había establecido consigo mismo» antes de su conversión, descubrió que la interpretación paulina de una lucha entre la carne y el espíritu era errónea. Pues «mi cuerpo respondía al más ligero deseo de mi alma poniendo en movimiento sus miembros a la más leve indicación mía. Y lo hacía más fácilmente que mi alma se obedecía a sí misma, asintiendo a su propio gran deseo, que sólo podía cumplirse con un acto de voluntad».[89] Así, el problema no se encontraba en la naturaleza dual del hombre, mitad carnal y mitad espiritual, sino en la propia facultad de la voluntad.

«¿De dónde este extraño fenómeno? ¿Y cuál es su causa? […] El alma da una orden al cuerpo y es inmediatamente obedecida. ¿Pero cuando el alma da una orden a sí misma, se resiste?» (*Unde hoc monstrum, et quare istud? Imperat animus corpori et paretur statim; imperat animus sibi et resistitur?*). El cuerpo, por sí mismo, no tiene voluntad y obedece al espíritu a pesar de que éste sea diferente del cuerpo. Pero cuando «el alma se ordena a sí misma para que quiera una cosa, no obedece, a pesar de ser el mismo el que manda y el que es mandado. ¿De dónde este extraño fenómeno? […] Manda —digo— el alma para que ella misma quiera algo —puesto que no lo mandaría si no lo quiere— y no hace lo que manda». Quizás, añade Agustín, esto puede explicarse por una debilidad de la voluntad, una falta de compromiso: el espíritu «no lo quiere totalmente y, por tanto, tampoco manda totalmente». Pero ¿quién manda entonces, el espíritu o la voluntad? ¿Manda el espíritu (*animus*) sobre la voluntad, y lo hace con titubeos de forma que la voluntad no recibe una orden inequívoca? La respuesta es «no», ya que es «la voluntad [la que] manda que haya una voluntad de hacer algo, y es ella la que manda y no otra [como si el *espíritu* estuviera dividido entre dos voluntades en conflicto], luego no manda del todo».[90]

La escisión se instaura dentro de la propia voluntad; el conflicto no emerge de la escisión entre espíritu y voluntad ni de la escisión entre carne y espíritu. El hecho de que la Voluntad siempre hable en imperativo lo atestigua: «Debes querer» [*Thou shalt will*], se dice la Voluntad a sí misma. Sólo la Voluntad tiene el poder de emitir tales órdenes, y «si la voluntad fuera "plena", no mandaría que fuera plena, puesto que ya lo sería». Está en la naturaleza de la Voluntad el desdoblarse y, en este sentido, dondequiera que hay una voluntad, siempre hay «dos voluntades. Ninguna de ellas es total [*tota*], teniendo la una lo que le falta a la otra». Por esta razón, se precisan siempre dos voluntades antagónicas para querer absolutamente; no es, pues, «un extraño fenómeno querer en parte y en parte no querer» (*Et ideo sunt duae voluntates, quia una earum tota non est […] Non igitur monstrum partim velle, parim nolle*). El problema radica en que es el mismo yo volente el que simultáneamente quiere y no quiere: «Era quien quería […] y también yo quien no quería. Yo era, en efecto. Ni lo quería del todo ni lo dejaba de querer»; y esto no significa que «[yo sea de] dos almas contrarias, una buena y otra mala» sino que el tumulto de las dos voluntades en uno y el mismo espíritu «[me] desgarra el alma».[91]

Los maniqueos explicaban el conflicto por medio de la hipótesis de dos naturalezas opuestas, una buena y otra mala. Pero «si hay tantas naturalezas contrarias entre sí, cuántas son las voluntades que se contradicen, entonces no son dos, sino muchas». Pues observamos idéntico conflicto de voluntades allí donde no está en juego la elección entre lo bueno y lo malo, allí donde ambas voluntades deben ser calificadas como buenas o malas las dos. Siempre que un hombre trata de llegar a una decisión en tales cuestiones «se encuentra un alma fluctuando entre varias voluntades». Supongamos que alguien intenta decidir entre «ir al circo o al teatro, cuando los dos espectáculos se celebran a la misma hora. En este caso puede haber una tercera posibilidad, ir a robar a una casa ajena. […] Voy a añadir un cuarto supuesto: ir a cometer un adulterio, caso de que surja la ocasión, concurran todas las circunstancias al mismo tiempo y sean igualmente deseables, pues todas no pueden ser ejecutadas simultáneamente». Aquí tenemos cuatro voluntades, todas malas y que entran en conflicto unas con otras, que «desgarran» al yo volente. Y lo mismo es cierto para las «voluntades que son buenas».[92]

Agustín no nos dice aquí cómo se resuelven tales conflictos, aunque admite que en un determinado momento se puede elegir una meta «de donde puede nacer una voluntad que antes estaba divida en muchas». Pero la curación de la voluntad, y esto es decisivo, no se obtiene a través de la gracia divina. Al final de las *Confesiones* vuelve a plantear el problema y, apoyándose en consideraciones muy distintas a las que sostenía de forma explícita en *De Trinitate* (obra en cuya escritura invirtió quince años, desde el 400 al 416), identifica en el *Amor* la voluntad unificadora última que determina la conducta de un hombre.

El amor es el «peso del alma», su ley de gravitación, la que aquieta su movimiento. Hasta cierto punto influido por la física aristotélica, Agustín sostiene que el fin de cualquier movimiento es el reposo y entiende las emociones —los movimientos del alma— en analogía con los movimientos del mundo físico, puesto que «los cuerpos no desean nada más por su peso de lo que desean las almas por su amor». Así, se lee en las *Confesiones*: «Mi peso es mi amor. Él me lleva adondequiera que voy».[93] La gravedad del alma, la esencia de quién es alguien y que, como tal, es inescrutable a los ojos humanos, se manifiesta en este amor.

Retengamos lo siguiente. Primero: la escisión, en el interior de la Voluntad, es conflicto y no diálogo, y es independiente de la satisfacción buscada. Una voluntad mala no está menos escindida que una buena y viceversa. En segundo lugar: la voluntad, en tanto manda en el cuerpo, no es más que un órgano ejecutivo del espíritu y, como tal, completamente aproblemática. El cuerpo obedece al espíritu porque no posee ningún órgano que le permita desobedecer. La voluntad, dirigiéndose a sí misma, hace emerger la contravoluntad, puesto que el intercambio es enteramente espiritual; una contienda sólo es posible entre iguales. Una voluntad que fuera «plena», sin una contravoluntad, no podría seguir siendo, en sentido estricto, una voluntad. En tercer lugar, puesto que está en la naturaleza de la voluntad mandar y exigir obediencia, también se encuentra en la naturaleza de la voluntad sufrir resistencia. Por último: en las *Confesiones* no se proporciona ninguna solución al enigma de esta «extraña» facultad; continúa siendo un misterio cómo la voluntad, dividida en contra de sí misma, alcanza al fin el momento en que se torna «plena». Si la voluntad funciona así, ¿cómo consigue moverme a actuar —a preferir, por ejemplo, el robo al adulterio?—. Las agustinianas «fluctuaciones del alma» entre diversos fines igualmente deseables son totalmente distintas de las deliberaciones aristotélicas que no tienen que ver con los fines sino con los medios para un fin ya fijado por la naturaleza humana. Ningún árbitro supremo aparece en los principales análisis agustinianos, excepción hecha del final de las *Confesiones*, cuando empieza a hablar repentinamente de la Voluntad como un tipo de amor, «el peso de nuestra alma», pero sin dar cuenta de esta extraña asimilación.

Es evidente que nos hace falta alguna solución, puesto que sabemos que al final estos conflictos del yo volente se resuelven. En realidad, como mostraré más adelante, lo que se presenta como un *deus ex machina* en las *Confesiones* deriva de una teoría distinta de la voluntad. Pero antes de volver al *De Trinitate,* sería útil detenernos y ver cómo el mismo problema es tratado en términos de conciencia de sí [*conciousness*] por un pensador moderno.

John Stuart Mill, al analizar la cuestión del libre albedrío, sugiere que «la confusión de ideas», frecuente en este ámbito de la filosofía «debe […] ser natural al espíritu humano» y describe —con menos vivacidad y también menor precisión, pero en palabras extrañamente similares a las que acabamos de leer— los conflictos del yo volente. Es erróneo, subraya, describirlos como conflictos «entre el yo y algún poder extraño, al que venzo o por el que soy derrotado. [Puesto que] es evidente que “yo” soy las dos partes en la disputa; el conflicto se establece entre yo y yo mismo […] Lo que hace que yo, o si se prefiere, mi Voluntad, me identifique más con un lado que con otro, es que uno de los yoes representa un estado más *permanente* de mis sentimientos que el otro no consigue representar».

Mill necesitaba esta «permanencia» porque él cuestionaba «ante todo que tengamos conciencia de ser capaces de actuar contrariamente al deseo o a la aversión más fuertes»; y, por este motivo, tuvo que explicar el fenómeno del arrepentimiento. Y entonces descubrió que después «de que la tentación [esto es, el mayor deseo del momento] haya sido consentida, el "yo" que desea desaparece, pero el "yo" lleno de remordimientos puede *permanecer* hasta el fin de la vida». A pesar de que este «yo» permanente lleno de remordimientos no desempeña ningún papel en las consideraciones posteriores de Mill, aquí sugiere la intervención de algo denominado «conciencia» o «carácter», que sobrevive a todas las voliciones o deseos particulares y limitados en el tiempo. De acuerdo con Mill, el «yo duradero», que se manifiesta sólo una vez concluida la volición, se asemejaría a lo que evitó que el asno de Buridán muriera de hambre entre dos haces de heno igualmente atractivos: «Gracias a la simple lasitud […] unida a la sensación de hambre», el animal «cesaría de pensar en objetos rivales». Pero no le resultaría fácil admitirlo, pues Stuart Mill entiende que el «yo duradero» es evidentemente una de «las partes en conflicto», y asume que es posible enseñar a una de las partes a ganar al afirmar que «el objeto de la educación moral es educar la voluntad». Aquí la educación entra como un *deus ex machina*: la proposición de Mill descansa en un supuesto no examinado, como los que los filósofos morales adoptan con gran confianza y que, en realidad, no pueden ser demostrados ni refutados.[94]

No podemos esperar encontrar en Agustín esta extraña confianza; apareció mucho más tarde para neutralizar, al menos en la esfera de la ética y, por así decirlo por decreto, la duda universal característica de la época moderna —a la que Nietzsche denominó, correctamente en mi opinión, la «era de la sospecha»—. Cuando los hombres ya no pudieron *alabar*, consagraron sus mayores esfuerzos conceptuales a *justificar* a Dios y a su Creación en las teodiceas. Pero naturalmente también Agustín necesitaba vías de redención para la Voluntad. Ya no podía recurrir a la gracia divina una vez hubo descubierto que la escisión de la Voluntad era la misma, tanto si se trataba de la mala voluntad como de la buena; resulta difícil imaginar la gracia gratuita de Dios tratando de decidir si yo debería ir al teatro o cometer adulterio. Agustín encuentra una solución al abordar el problema de un modo totalmente nuevo. Procede a investigar la Voluntad sin aislarla de las demás facultades espirituales, sino en su interconexión con ellas. La pregunta central se convierte entonces en «¿Cuál es la función de la voluntad en la vida del espíritu, considerado éste como un todo?». Sin embargo, el *datum* fenoménico que sugería la respuesta, incluso antes de ser encontrada y debidamente subrayada, es curiosamente semejante al «yo duradero» de Mill. En palabras de Agustín, hay un Uno que está «dentro de mí y más por encima de mí que lo más elevado de mí».[95]

La tesis central de su tratado *De Trinitate* deriva del misterio de la Trinidad cristiana. Padre, Hijo y Espíritu Santo son tres sustancias cuando cada una se relaciona consigo misma, y, al mismo tiempo, pueden formar un Uno, asegurando con ello que el dogma no supone una ruptura con el monoteísmo. La unidad tiene lugar porque las tres sustancias, al relacionarse, «se predican mutuamente» una a otra, sin perder por ello su existencia «en su propia sustancia». (Éste no es el mismo caso, por ejemplo, del color y el objeto coloreado que se «predican mutuamente» en la relación que mantiene uno con el otro, ya que el color «no tiene en sí sustancia, porque sustancia es el cuerpo coloreado, pero el color está *en* una sustancia».)[96]

El ejemplo paradigmático de una relación de predicación mutua de «sustancias» independientes es la *amistad*: de dos hombres que son amigos se puede decir que son «sustancias independientes» en la medida en que cada uno se relaciona consigo mismo; sólo son amigos en su relación entre sí. Una pareja de amigos forma una unidad, un Uno, en la medida en que son amigos y mientras lo son; cuando la amistad cesa vuelven a ser dos «sustancias», independientes; lo cual demuestra que alguien o algo puede ser un Uno

cuando se relaciona sólo consigo mismo y estar también tan relacionado con otro, tan íntimamente *ligado* a él, que los dos pueden aparecer como un Uno sin modificar sus «sustancias», sin perder su independencia sustancial y su identidad. Tal es la forma de la Santísima Trinidad: Dios sigue siendo Uno mientras se relaciona únicamente consigo mismo, pero es tres en la unidad con el Hijo y el Espíritu Santo.

Hay que subrayar que este tipo de nexo de mutua predicación sólo puede tener lugar entre «iguales»; de modo que no puede ser aplicado a las relaciones entre cuerpo y alma, entre el hombre carnal y el hombre espiritual, pese a que siempre aparecen juntos, porque en este caso el alma es obviamente el principio rector. Sin embargo, para Agustín, el misterioso tres-en-uno debe encontrarse en algún lugar de la naturaleza humana, ya que Dios creó al hombre a su imagen y semejanza; y dado que el espíritu del hombre es lo que le distingue de las otras criaturas, es razonable considerar que el tres-en-uno se hallará en la estructura del espíritu.

Los primeros indicios de esta nueva línea de investigación los descubrimos al final de las *Confesiones*, la obra más cercana en el tiempo al *De Trinitate*. Allí, por primera vez, Agustín utiliza el dogma teológico del tres-en-uno como un principio filosófico general. Pide al lector que considere «en su interior estas tres cosas [...] son diferentes de la Trinidad [...] estas tres cosas son: el Ser, el Conocer y el Querer. [Las tres están interconectadas.] Pues puedo decir yo soy, yo sé, yo quiero. Soy un Ser que conoce y quiere. Conozco que soy y que quiero. Y quiero ser y conocer. Vea, pues, quien pueda en estas tres cosas lo inseparable de la vida, ya que una es la vida, una la mente y una la esencia. Y, por tanto, aunque existe la distinción entre ellas, la distinción no las separa».[97] Por supuesto, la aproximación no significa que el Ser sea una analogía del Padre, el Conocer del Hijo y la Voluntad una analogía del Espíritu Santo. Lo que interesa a Agustín es simplemente que el «yo» espiritual contiene tres cosas totalmente diferentes que son inseparables y, sin embargo, distintas.

Esta tríada de Ser, Querer y Conocer aparece únicamente en esta fórmula, enunciada de modo provisional, de las *Confesiones*: está claro que el Ser no encaja, dado que no es una facultad del espíritu. En *De Trinitate*, la tríada mental más importante es Memoria, Intelecto y Voluntad. Estas tres facultades «no son tres espíritus, sino un solo espíritu. [...] Están mutuamente referidas unas a otras [...] y cada una es comprendida por» las otras dos y referida a sí misma: «Recuerdo que tengo memoria, entendimiento y voluntad; y entiendo que entiendo, quiero y recuerdo; y yo quiero querer, recordar y entender».[98] Estas facultades son de igual rango, pero su Unicidad se debe a la Voluntad.

La Voluntad dice a la memoria qué conservar y qué olvidar; dice al intelecto qué objeto de comprehensión hay que escoger. La Memoria y el Intelecto son contemplativos y, como tales, pasivos; es la Voluntad la que los hace funcionar y finalmente «los liga juntos». Y sólo cuando en virtud de uno de los tres, a saber, de la Voluntad, los tres son «forzados en uno, hablamos de *pensamiento*» —*cogitatio*, que Agustín, jugando con la etimología, deriva de *cogere (coactum)*, «forzar juntos, unir forzosamente» (*Atque ita fit illa trinitas ex memoria, et interna visione, et quae utrumque copulat voluntate. Quia tria [in unum] coguntur, ab ipso coactu cogitatio dicitur*).[99]

La fuerza vinculante de la Voluntad no sólo funciona en la actividad puramente espiritual, se manifiesta también en la percepción sensorial. Este elemento del espíritu hace que la sensación sea significativa: en cada acto de visión, dice Agustín, debemos «distinguir las siguientes tres cosas [...] el objeto que vemos [...] y éste puede existir naturalmente antes de ser visto; en segundo lugar, la visión que no estaba allí antes de que percibiésemos el objeto [...], y, en tercer lugar, el poder que fija el sentido de la visión sobre el objeto [...], es decir, la atención del espíritu». Sin este último, una función de la voluntad, sólo tendríamos «impresiones sensoriales» sin ninguna percepción verdadera. Podemos ver sin percibir, y oír sin escuchar, como ocurre a menudo cuando estamos distraídos. La «atención

del alma» es necesaria para transformar la sensación en percepción; la Voluntad que «fija el sentido en la cosa que vemos y que los vincula a ambos» es esencialmente diferente del ojo que mira y del objeto visible; es el alma y no el cuerpo.[100]

Además, al fijar nuestro espíritu en lo que vemos u oímos, decimos a nuestra memoria lo que debe recordar y a nuestro intelecto lo que debe entender, qué objetos debe perseguir en la búsqueda de conocimiento. La memoria y el intelecto se han retirado de las apariencias exteriores y no tratan con ellas en sí mismas (el árbol real), sino con imágenes (el árbol visto), y estas imágenes se hallan netamente en nuestro interior. En otras palabras, en virtud de la *atención*, la Voluntad une en un primer momento nuestros órganos de los sentidos con el mundo real de un modo significativo, y luego arrastra, por así decirlo, este mundo exterior hacia nosotros mismos y lo prepara para otras operaciones espirituales: para ser recordado, para ser entendido, afirmado o negado, dado que las imágenes interiores no son en modo alguno simples ilusiones. «Concentrándonos en las imágenes internas, apartando por completo la mirada del alma de la presencia de los cuerpos que rodean nuestros sentidos», descubrimos de forma sorprendente «una semejanza tan grande de la especie sensible impresa en la memoria» que es difícil decir si estamos viendo o meramente imaginando. «Tan potente es la fuerza del alma sobre su cuerpo» que la pura imaginación puede llegar a provocar «derrame seminal.»[101] Y este *poder* del espíritu no se debe al Intelecto ni a la Memoria, sino sólo a la Voluntad que une la interioridad del espíritu con la exterioridad del mundo. La posición privilegiada del hombre en la Creación, en el mundo exterior, es el hecho de que lo que el espíritu «imagina en su interior […] es imagen de cosas externas. Nadie podría hacer de ellas [cosas del mundo externo] buen uso […] si la memoria no conservara las imágenes de las cosas percibidas; y si la parte prócer de la voluntad no habitase en una región elevada e interior y cuanto afuera descubre en los cuerpos o dentro en las imágenes no lo refiriese a una vida mejor».[102]

Esta Voluntad, fuerza unificadora que vincula el aparato sensorial del hombre al mundo externo, y que luego liga las diferentes facultades espirituales del hombre, tiene dos características que están totalmente ausentes de las distintas descripciones de la Voluntad que hemos visto hasta este momento. Efectivamente, puede ser entendida como «la fuente de la acción»; al canalizar la atención de los sentidos, regular las imágenes impresas en la memoria y proveer al intelecto del material para el entendimiento, la Voluntad prepara el terreno en que la acción puede tener lugar. Tenemos la tentación de afirmar que esta voluntad está tan ocupada preparando la acción que difícilmente tiene tiempo para entrar en controversia con su contravoluntad. «Y así como el varón y la mujer son una carne, así la inteligencia y la acción, el consejo y la ejecución, la razón y el apetito racional […] integran la naturaleza de la mente [la voluntad] que es una. De aquéllos se dijo: “Serán dos en una carne”; de éstas se puede decir también que son dos en un alma.»[103]

Hay aquí una primera insinuación de algunas de las consecuencias que Duns Escoto, mucho más tarde, extraerá del voluntarismo agustiniano: la redención de la Voluntad no puede ser mental ni tampoco llega a través de la intervención divina: la redención proviene del acto, el cual —a menudo como un *coup d’état*, según la feliz expresión de Bergson— interrumpe los conflictos entre *velle* y *nolle*. Y el precio de la redención es, como veremos, la *libertad*, tal y como lo expresara Duns Scoto (en el resumen efectuado por un comentarista moderno). «Es posible para mí estar escribiendo en este momento, así como es posible para mí no estar escribiendo.» Todavía soy plenamente libre y el precio de esta libertad es el curioso hecho de que la voluntad siempre quiere y no quiere al mismo tiempo: en su caso, la actividad espiritual no excluye su opuesto. Sin embargo, mi *acto* de escribir excluye su opuesto. «Por un acto de voluntad, puedo determinarme a escribir, y por otro puedo decidir no escribir; pero no puedo estar actuando de forma simultánea atendiendo a

las dos cosas a la vez.»[104] En otras palabras, la Voluntad queda redimida al dejar de querer y empezar a actuar, y el cese no puede originarse en un acto de querer-no-querer, porque esto sería otra volición.

En Agustín, igual que más tarde en Duns Scoto, la solución del conflicto interior de la Voluntad se da a través de una transformación de la propia Voluntad, su transformación en *Amor*. La Voluntad, vista en su aspecto funcional activo como un agente de cohesión y de acoplamiento, puede ser definida como Amor (*voluntas: amor seu dilectio*),[105] pues el Amor obviamente es el agente emparejador de mayor éxito. En el Amor, hay de nuevo tres realidades: «El que ama, lo que se ama y el Amor […] [Amor es] vida que enlaza […] otras dos vidas, a saber, al amante y al amado».[106] Del mismo modo, la Voluntad *qua* atención era necesaria para llevar a cabo la percepción al emparejar a quien tiene ojos para ver y lo que es visible; sólo que la fuerza unificadora del amor es más fuerte. Y ello es así porque lo que el amor une está «maravillosamente pegado», de suerte que hay una cohesión entre amante y amado —*cohaerunt enim mirabiliter glutino amoris*—.[107] La gran ventaja de esta transformación no sólo es la mayor fuerza del amor al unir lo que permanece separado —cuando la Voluntad, al unir «la forma visible del cuerpo, su imagen impresa en el sentido, que es visión […], es tan violenta que [aplica al objeto visible el sentido que hay que informar y en él lo *retiene* una vez informado], se puede llamar amor, codicia o libido»—,[108] sino también que el amor, a diferencia de la voluntad y del deseo, no se extingue al alcanzar su objetivo, sino que permite al espíritu «permanecer *constante* para *disfrutar*» de él.

La voluntad no es capaz de conseguir este disfrute constante; la voluntad nos es dada como una facultad mental, puesto que el espíritu no «puede abastecerse a sí mismo» y «su indigencia y penuria le hacen estar demasiado atento a sus actividades».[109] La voluntad decide cómo *usar* la memoria y el intelecto, es decir, los «refiere a un fin concreto», pero no sabe cómo usarlos con la alegría, no ya de «una esperanza, sino de una realidad».[110] Por eso la voluntad nunca está satisfecha, porque la «complacencia es la voluntad en reposo»,[111] y nada —ciertamente no la esperanza— puede aquietar el desasosiego de la voluntad, «salvo la permanencia», el tranquilo y duradero disfrute de algo presente; sólo «la vivacidad del amor, que atrae hacia sí las realidades con amor por largo tiempo pensadas».[112] Todo el espíritu «está en las cosas que piensa con amor» y éstas son las cosas sin cuyas imágenes «no es capaz de estar en sí mismo».[113]

Lo que hay que retener aquí es que el espíritu *piensa* en sí mismo, y que el amor que acalla la inquietud y el desasosiego de la voluntad no es el amor de cosas tangibles, sino el de las «huellas» que las «cosas sensibles» han dejado en la interioridad del espíritu. (A lo largo del *De Trinitate*, Agustín distingue cuidadosamente entre pensar y conocer, o entre saber y conocimiento. Una cosa es «no conocerse y otra no pensarse».)[114] En el caso del Amor, «la huella» duradera que el espíritu ha transformado en una cosa inteligible no sería ni el amante ni el amado, sino el tercer elemento, esto es, el Amor en sí, el amor con el que los amantes se aman el uno al otro.

El problema con tales «cosas inteligibles» es que, a pesar de estar tan «presentes a la mirada del espíritu como […] las cosas tangibles están presentes […] a los sentidos del cuerpo», un hombre «que llega [a ellas] no se conforma con ellas […] y así se forma un pensamiento transitorio de una cosa que no es transitoria. Y este pensamiento […] se confía a la memoria, para así poder retornar y pensar». (Agustín extrae de la música el ejemplo de duración en medio de la condición transitoria humana: «Si la cadencia armoniosa de un sonido se desliza en el tiempo, perdura su ritmo sin tiempo en un profundo y secreto silencio»; sin la memoria para almacenar la secuencia de sonidos, ni siquiera se podría «pensar en él mientras sea posible oír el canto».)[115] Lo que el Amor hace perdurar, produce una permanencia de la que el espíritu parece de otra forma incapaz. Agustín conceptualiza

las palabras de Pablo en la Epístola a los Corintios: «El amor no acaba nunca»; de las tres que «perduran» —Fe, Esperanza, Amor— «la mayor [la más duradera, por así decirlo] es el amor» (I Corintios 13,8).

En resumen, en Agustín, la Voluntad, que no se concibe como una facultad separada sino en función del papel que desempeña en el espíritu como un todo, donde las facultades particulares —memoria, intelecto y voluntad— «se comprenden mutuamente»,[116] se redime al ser transformada en Amor. El Amor, una suerte de Voluntad duradera y exenta de conflictos, tiene un parecido evidente con el «yo duradero» de Mill, el cual finalmente prevalece en las decisiones de la voluntad. El Amor de Agustín ejerce su influencia a través del «peso» —«la voluntad es semejante al peso»—[117] que añade al alma, deteniendo así sus fluctuaciones. Los hombres no se convierten en justos a través del conocimiento de lo que es justo, sino a través del amor a la justicia. El Amor es la gravedad del alma, o al revés: «La específica gravedad de los cuerpos es, como si dijéramos, su amor».[118] Además, esta transformación de la concepción inicial de Agustín preserva el poder de la Voluntad para afirmar o negar; no hay mayor afirmación de algo o de alguien que amarlo, a saber, decir: «Quiero que seas» (*Amo: Volo ut sis*).

Hasta ahora hemos omitido las cuestiones puramente teológicas y, con ellas, el problema principal que el libre arbitrio plantea a cualquier filosofía estrictamente cristiana. En los primeros siglos después de Cristo, la existencia del universo podía explicarse como emanación, como efusión de fuerzas divinas y antidivinas, con independencia de la presencia de un Dios personal. O bien, de acuerdo con la tradición judía, podía entenderse como una creación cuyo autor era una persona divina. El autor divino creó el mundo de su propia voluntad libre a partir de la nada. Y creó al hombre a Su imagen, esto es, dotado también de una voluntad libre. A partir de este momento, las teorías de la emanación correspondieron a las teorías fatalistas o deterministas de la necesidad; mientras que las teorías de la creación tuvieron que vérselas teológicamente con el Libre Arbitrio de Dios, quien había decidido crear el mundo, y reconciliar esta Libertad con el libre arbitrio de la criatura, el hombre. En la medida en que Dios es omnipotente (puede anular la voluntad del hombre) y posee presciencia, la libertad humana parece quedar doblemente suprimida. El argumento estándar es, entonces, el siguiente: «Dios sólo conoce por adelantado; no constriñe». Esto lo encontramos también en Agustín, pero en sus mejores textos propone una línea muy distinta de pensamiento.

Antes, analizamos los argumentos básicos a favor del determinismo y del fatalismo a raíz de su gran importancia para la mentalidad de la Antigüedad, en particular del mundo romano. Y vimos, siguiendo a Cicerón, cómo este modo de razonar terminaba siempre en contradicciones y paradojas. Se recordará el denominado «argumento perezoso»: cuando se está enfermo, se está predeterminado a sanar o no, así que, ¿para qué llamar al médico?; pero llamarlo o no estaba también determinado, y así sucesivamente. En otras palabras, todas las facultades se tornan *vanas* en el momento en que empezamos a argumentar en esa dirección sin abandonarla. El razonamiento descansa en las causas antecedentes, esto es, en el pasado. Pero lo que verdaderamente interesa es el futuro. Deseamos que el futuro sea predecible —«tenía que ser»— pero tan pronto como empezamos a discurrir en esta dirección, nos enfrentamos a otra paradoja: «Si puedo anticipar que voy a morir mañana en un accidente aéreo, entonces no me levantaré de la cama. Pero entonces no moriré de esta manera y tampoco habré anticipado correctamente el futuro».[119] El defecto de ambos argumentos, uno referido al pasado y el otro al futuro, es el mismo: el primero extrapola el presente en el pasado, el segundo lo extrapola en el futuro, y ambos suponen que quien extrapola se encuentra fuera de la esfera en la que el acontecimiento real ocurre y que él, el observador externo, no tiene poder para actuar —él mismo no es una causa—. En otras

palabras, en la medida en que el hombre es inseparable del proceso temporal, un ser con un pasado y con una facultad especial para el pasado, denominada «memoria», y dado que vive en el presente y que mira hacia el futuro, no puede saltar fuera del orden temporal.

Ya he señalado que el argumento del determinismo sólo adquiere auténtica intensidad al introducir un Ser presciente que esté fuera del orden temporal y que mire lo que está sucediendo desde la perspectiva de la eternidad. Al introducir tal Ser presciente, Agustín llegó a la más dudosa y terrible de sus enseñanzas, la doctrina de la predestinación. Aquí no nos interesa esta doctrina, una radicalización perversa de la enseñanza de Pablo, según la cual la salvación no descansa en las obras, sino en la fe, y es concedida por la gracia divina —de modo que ni siquiera la fe está en poder del hombre—. Encontramos estas enseñanzas en uno de sus últimos tratados, *De gratia et libero arbitrio,* escrita contra los pelagianos, quienes, remitiéndose a la primera doctrina de Agustín sobre la voluntad, subrayaban «los méritos de la buena voluntad antecedente» para la recepción de la gracia, que era concedida de forma totalmente gratuita sólo a través del perdón de los pecados.[120]

Los argumentos filosóficos, no en favor de la predestinación sino de la posible coexistencia de la omnisciencia de Dios y del libre arbitrio del hombre, aparecen en un análisis del *Timeo* platónico. El conocimiento humano es de «varios tipos»; en él obran

> de una manera las cosas que aún no son; de otra, las que ya son, y de otra, las que fueron. Él no prevé, según nuestra usanza, lo futuro, o ve lo presente y prevé lo pasado, sino de modo muy diferente de la usanza de nuestros pensamientos. Él ve, no pasando de una cosa a otra, cambiando de pensamiento, sino inmutablemente, de suerte que se realiza temporalmente, tanto lo futuro, que aún no es, como lo presente, que ya es, como lo pasado, que ya no es. Él lo comprende todo con una presencialidad estable y eterna. Y lo hace no de una manera con los ojos y de otra con la mente, ya que no consta de alma y cuerpo; no de una forma ahora, de otra antes y de otra después, ya que su ciencia de los tiempos, pasado, presente y futuro, no varía, como la nuestra, por la sucesión de los mismos [...] ni su atención va de pensamiento en pensamiento. A su incorpórea mirada están a la vez presentes todas las cosas que conoce, porque conoce los tiempos sin sus nociones temporales, igual que mueve las cosas temporales, sin ningún movimiento temporal.[121]

En este contexto, ya no se puede hablar de la *Pre*sciencia de Dios; para Él, pasado y futuro no existen. La eternidad, entendida en términos humanos, es un presente eterno. «Si el presente siempre fuera presente […] ya no sería tiempo sino eternidad.»[122]

He citado algo extensamente esta argumentación porque, si podemos asumir que hay una *persona* para la cual el orden temporal no existe, la coexistencia de la divina omnisciencia con la voluntad libre del hombre deja de ser un problema insoluble. Como mínimo se puede abordar como una parte del problema de la temporalidad humana, esto es, en un examen de la relación con el tiempo de cada una de nuestras facultades. Esta nueva concepción, desarrollada en *La ciudad de Dios*, está ya contenida en el famoso libro XI de las *Confesiones*, al que volvemos brevemente ahora.

Desde la perspectiva de las categorías temporales, «el presente de las cosas idas es la memoria. El de las cosas presentes es la percepción o visión [*contuitus*, una visión que reúne las cosas y les «presta atención»]. Y el presente de las cosas futuras la espera».[123] Pero estos tres presentes del espíritu no constituyen en sí mismos el tiempo; constituyen el tiempo sólo porque pasan de uno a otro «desde el futuro a través del presente hasta el pasado»; y el presente es el menos duradero de los tres, ya que no tiene un «espacio» propio. De ahí que el tiempo viene «de lo que ya no existe, pasa por lo que no tiene duración, y se dirige hacia lo que ya no es».[124] El tiempo, por tanto, no puede estar constituido por «los movimientos de los cuerpos celestes»; los movimientos de los cuerpos «están en el tiempo» sólo en la medida en que tienen un principio y un final; y el tiempo que puede ser medido se encuentra en el propio espíritu, a saber, «desde el momento en que empecé a ver hasta que deje de ver». Pues «de hecho medimos el intervalo que va entre algún comienzo hasta algún tipo de final», y esto es posible sólo porque la mente retiene en su propio presente la expectación de lo que todavía no es, a lo que entonces «presta atención y recuerda cuando ha pasado».

El espíritu realiza una acción temporalizadora en cada acto cotidiano: «Me dispongo a recitar un salmo. [...] De esta manera se extiende la vida de esta acción mía en la memoria por lo que acabo de recitar, y en la expectación por lo que todavía me queda por recitar. Pero mi capacidad de atención sigue presente y por ella pasa lo que era futuro [*traiiciatur*] para convertirse en pasado». La atención, como hemos visto, es una de las principales funciones de la Voluntad, la gran unificadora, que aquí, en lo que Agustín denomina la «distensión del espíritu», vincula conjuntamente los tiempos gramaticales del tiempo en el presente del espíritu. «La atención aguarda, y a través suyo lo que será presente empieza a ser algo ausente», esto es, el pasado. Y «lo mismo sucede con toda la vida de los humanos», la cual sin la distensión del espíritu no sería jamás un todo «y así también con toda la historia de la humanidad, de la que la vida de cada hombre es una parte», es decir, en la medida en que ésta pueda ser contada como una historia coherente y continua.[125]

Así, desde la perspectiva de la temporalidad de las facultades humanas, Agustín retorna una vez más, en el último de los grandes tratados, *La ciudad de Dios*, al problema de la voluntad.[126] Y plantea la principal dificultad: Dios, «siendo Él mismo eterno y, *sin principio*, causó el tiempo para hacer un principio; y el hombre, a quien Él no hizo previamente, lo hizo en el tiempo».[127] La creación del mundo y la del tiempo coinciden, no sólo porque la propia creación implica un principio, sino también porque las criaturas vivas fueron creadas antes de que lo fuera el hombre. «Allí donde no haya criatura alguna cuyo movimiento cambiante admita sucesión, no puede haber tiempo en absoluto [...] el tiempo es imposible sin la criatura.»[128] Pero, entonces, ¿cuál era el propósito de Dios al crear al hombre?, pregunta Agustín; ¿por qué quiso crearlo «en el tiempo, sin que a ése [al hombre] le precediera otro»? Él afirma que esta pregunta es «un verdadero misterio» y se refiere a «la insondable profundidad de este propósito» de crear un «*hombre temporal* [*hominem temporalem*], anterior al cual no existió alguno», es decir, una criatura que no sólo vive «en el tiempo», sino que es esencialmente temporal, que es, por así decirlo, la esencia del tiempo.[129]

Para responder a «esta cuestión sumamente difícil de un Dios eterno creando cosas nuevas», Agustín considera en primer lugar necesario refutar los conceptos cíclicos de tiempo que defienden los filósofos, ya que lo novedoso no puede tener lugar en ciclos. Y entonces resuelve de forma sorprendente la cuestión de por qué era necesario crear al Hombre, aparte y por encima de todos los demás seres vivos. Para que pudiera haber novedad, afirma, debe existir un *comienzo*: «Y este comienzo nunca existió antes», antes de la creación del Hombre, se entiende. De ahí que para que un comienzo como éste «pueda existir, el hombre fue creado y antes que él nadie era» (*quod initium eo modo antea nunquam fuit. Hoc ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nulla fuit*).[130] Y Agustín lo distingue del principio de la creación al usar la palabra *initium* para la creación del Hombre y *principium* para la creación de los cielos y la tierra.[131] Del mismo modo que las criaturas vivas, moldeadas antes que el Hombre, fueron creadas «muchas a la vez», en forma de especie, el Hombre fue creado en lo singular y para «multiplicar de un solo hombre el género humano».[132]

Es la individualidad del Hombre lo que explica por qué Agustín afirma que no había «nadie» antes que él, es decir, nadie que pudiese ser denominado una «persona»; esta individualidad se manifiesta en la Voluntad. Agustín cita el caso de los gemelos idénticos, ambos «de idéntico temperamento de cuerpo y de alma». ¿Cómo podemos diferenciarlos? Lo único que les podría distinguir es su voluntad: «Supongamos que ambos son tentados de la misma tentación y que uno cede a ella y consiente en ella y que otro [...] la resiste, ¿por qué si no por propia voluntad siendo, por supuesto, en ambos una misma la disposición corporal y anímica?».[133]

En otras palabras y llevando algo más lejos estas especulaciones: el Hombre ha sido colocado en un mundo de cambio y de movimiento para servir de nuevo comienzo, dado que él sabe que tiene un comienzo y que tendrá un final; sabe incluso que su comienzo es el

comienzo de su final —«toda nuestra vida no es más que una carrera hacia la muerte»—.[134] Desde esta perspectiva, ningún animal, ninguna especie de seres, tiene un comienzo o un final. Con el hombre, creado a imagen de Dios, llegó al mundo un ser que, en tanto que un comienzo que se dirigía hacia un fin, podía estar dotado de la capacidad de querer y de no-querer.

En este sentido, era la imagen de un Dios-Creador; pero dado que era temporal y no eterno, su capacidad de creación estaba orientada únicamente al futuro. (Cada vez que Agustín se refiere a los tres tiempos gramaticales, enfatiza la primacía del futuro —igual que Hegel, como ya vimos; la primacía de la Voluntad entre las facultades espirituales exige la primacía del futuro en las especulaciones sobre el tiempo—.) Al ser creado en singular, cada hombre es, en virtud de su nacimiento, un nuevo comienzo; de haber sido consecuente con estas especulaciones, Agustín no hubiera definido a los hombres como mortales, como hacían los griegos, sino como «natales», ni hubiera definido la libertad de la Voluntad como *liberum arbitrium*, la libre elección entre querer y no-querer, sino como la libertad de la que Kant habla en la *Crítica de la razón pura*.

Su «facultad de comenzar espontáneamente una serie en el tiempo», que «al desarrollarse en el mundo sólo puede tener un primer comienzo en sentido relativo», es, no obstante, «un comienzo absolutamente primero, no desde un punto de vista temporal, sino desde el punto de vista causal». «Por ejemplo: si ahora me levanto de la silla de modo plenamente libre […] una nueva serie se inicia, en términos absolutos, en este suceso y en sus consecuencias naturales hasta el infinito.»[135] La distinción entre un comienzo «absoluto» y un comienzo «relativo» apunta al mismo fenómeno que hallábamos en la distinción agustiniana entre el *principium* del cielo y la tierra y el *initium* del Hombre. De haber conocido la filosofía de la natalidad de Agustín, Kant habría podido estar de acuerdo en que la libertad de una espontaneidad *relativamente* absoluta es tan desconcertante para la razón humana como el hecho de que los hombres *nacen*, recién llegados una y otra vez en un mundo que les precede en el tiempo. La espontaneidad de la libertad es inseparable de la condición humana. Su órgano espiritual es la Voluntad.

Capítulo III

LA VOLUNTAD Y EL INTELECTO

11. Tomás de Aquino y la primacía del Intelecto

Hace más de cuarenta años, Étienne Gilson, el gran reanimador de la filosofía cristiana, participando en Aberdeen en el marco de las Gifford Lectures, eligió como tema de su disertación el espléndido resurgimiento del pensamiento griego en el siglo XIII; el resultado fue una exposición clásica y, creo, incisiva —*El espíritu de la filosofía medieval*— sobre «el principio fundamental de todas las especulaciones medievales». Se refería al *fides quaerens intellectum* de Anselmo, la «fe pide ayuda al intelecto», convirtiendo así la filosofía en la sirvienta de la fe, *ancilla theologiae*. Siempre ha existido el peligro de que la sirvienta se convierta en «dueña», como advirtió el papa Gregorio IX al referirse a la Universidad de París, anticipando así en más de doscientos años los fulminantes ataques de Lutero en contra de esa locura, *stultitia*. Menciono el nombre de Gilson, ciertamente no para suscitar comparaciones —que serían fatales para mí—, sino por un sentimiento de gratitud y con el fin de explicar por qué, en lo que sigue, evitaré volver sobre cuestiones que, hace mucho tiempo, han sido tratadas con maestría y cuyos resultados están disponibles, incluso en libro de bolsillo.

Ochocientos años separan a Tomás de Aquino de Agustín, tiempo suficiente no sólo para convertir en santo y en Padre de la Iglesia al obispo de Hipona, sino también para conferirle una autoridad similar a la de Aristóteles y casi igual a la del apóstol Pablo. En la Edad Media esa autoridad era de la mayor importancia; nada podía ser más perjudicial para una nueva doctrina que el franco reconocimiento de que era nueva; lo que Gilson llamó *ipsedixitismo* jamás fue tan dominante. Incluso cuando Tomás se manifiesta en desacuerdo con una opinión, necesita una cita de autoridad para establecer la doctrina contra la cual argumentará después. Sin duda, esto tenía algo que ver con la autoridad absoluta de la palabra de Dios, recogida en los libros, el Antiguo y el Nuevo Testamento, pero aquí la clave está en que prácticamente *todo* autor conocido —cristiano, judío o musulmán— era citado como una «autoridad», ya fuese por la verdad o por alguna importante falsedad.

En otras palabras, al estudiar esas obras medievales es preciso recordar que sus autores vivían en monasterios —sin los cuales no hubiera existido una «historia de las ideas» en el mundo occidental— y ello significa que sus escritos surgían de un universo de libros. En cambio, las reflexiones de Agustín estaban íntimamente conectadas a sus experiencias y para él era importante describirlas con detalle; incluso cuando abordó temas especulativos, como el origen del mal (en el temprano diálogo *De libero arbitrio*), apenas se le ocurrió citar las opiniones de hombres respetables y de eruditos en el tema.

Los autores escolásticos sólo recurren a la experiencia para dar un ejemplo que apoye su argumentación. Lo que realmente surge de los ejemplos es un curioso tipo de casuística, una técnica que consiste en aplicar principios generales a casos particulares. El último autor en escribir claramente acerca de las perplejidades de su espíritu o de su alma, del todo ajeno a las preocupaciones librescas, fue Anselmo de Canterbury; y ello fue doscientos años antes de Tomás de Aquino. No menciono todo esto para afirmar que los autores escolásticos se despreocuparon de los asuntos reales y que únicamente les inspiró la argumentación, sino para subrayar que ahora nos adentramos en una «era de comentaristas» (Gilson), cuyos pensamientos estuvieron siempre guiados por alguna autoridad escrita, y que sería un grave error creer que semejante autoridad fue necesaria o

principalmente eclesiástica o bíblica. Sin embargo, Gilson, cuya mentalidad estaba en total sintonía con las exigencias de su gran tema, y que reconoció que «si gracias a la escritura hay una filosofía cristiana, gracias a la tradición griega la cristiandad tiene una filosofía», llegó a sugerir seriamente que la razón de que Platón y Aristóteles no llegaran a la verdad última se encuentra en el desafortunado hecho de que no tuvieron «la ventaja de leer las primeras líneas del Génesis […], de haberlo hecho toda la historia de la filosofía hubiera podido ser diferente».[1]

La gran obra maestra inacabada de Tomás, la *Suma teológica*, tenía originalmente un propósito pedagógico, como libro de texto para las nuevas universidades. En ella, todas las cuestiones y argumentos posibles son enumerados, de un modo estrictamente sistemático, y se pretende dar respuestas concluyentes a cada uno de ellos. Ningún sistema posterior que yo conozca puede rivalizar en esta codificación de verdades presumiblemente establecidas, en la *suma* del conocimiento coherente. Todo sistema filosófico intenta ofrecer al espíritu inquieto una suerte de hábitat mental, un hogar seguro, pero ninguno lo ha conseguido jamás tan bien, y ninguno, pienso, estuvo tan libre de contradicciones. Cualquiera que deseara hacer el considerable esfuerzo mental requerido para entrar en aquel hogar se veía recompensado con la seguridad de que en sus múltiples mansiones jamás se sentiría perplejo o extraño.

Leer a Tomás es aprender cómo se construyen estos domicilios del espíritu. Primero, las Cuestiones son planteadas de la forma más abstracta, pero no especulativa; luego se clasifican las claves de investigación para cada cuestión, seguidas por las Objeciones que pueden ser formuladas a toda respuesta posible; después de lo cual un «Por el contrario» introduce la posición opuesta y sólo cuando ha sido asentado este sólido terreno sigue la respuesta de Tomás, completada con réplicas específicas a las Objeciones. Este orden esquemático nunca se altera y el lector lo bastante paciente para seguir la secuencia cuestión tras cuestión, respuesta tras respuesta, tomando en cuenta cada objeción y cada posición contraria, se encontrará hechizado por la inmensidad de un intelecto que parece saberlo todo. En cada ejemplo se apela a alguna autoridad y esto impresiona en particular cuando los argumentos que están siendo refutados se han presentado apoyados por una cita autorizada.

No se trata de que la técnica de la cita autorizada sea el único ni siquiera el modo dominante de argumentación. La mayoría de las veces va asistida por una suerte de demostración puramente racional, en general bien acorazada. Nunca se usa la retórica ni ninguna clase de persuasión; el lector se ve compelido como sólo la verdad puede compeler. La confianza en la verdad que constriñe, tan general en la filosofía medieval, es ilimitada en Tomás. Distingue tres tipos de necesidad: la necesidad absoluta, que es racional —por ejemplo, que los tres ángulos de un triángulo son iguales a la suma de dos ángulos rectos—; la necesidad relativa, que es la de la utilidad —por ejemplo, que el alimento es necesario para la vida o un caballo lo es para viajar—; y la coerción impuesta por un agente externo. Y de las tres sólo la última es «contraria en absoluto a la voluntad».[2] La verdad compele, no ordena como lo hace la voluntad, y no ejerce coerción. Es lo que Escoto denominó más tarde el *dictamen rationis*, el «dictado de la razón», es decir, un poder que prescribe en la forma del habla (*dicere*) y cuya fuerza tiene sus límites en las limitaciones del intercambio racional.

Con una claridad sin igual, Tomás distingue entre dos facultades de «aprehensión», el intelecto y la razón; a las que corresponden dos facultades intelectualmente apetitivas, la voluntad y el *liberum arbitrium* o libre elección. El intelecto y la razón tratan con la verdad. El intelecto, denominado también «razón universal», trata de la verdad matemática o la verdad autoevidente de los primeros principios que no necesitan demostración alguna para ser asentados; mientras que la razón, o razón particular, es la facultad en virtud de la cual llegamos a conclusiones particulares a partir de proposiciones generales como en los

silogismos. La razón universal es, por naturaleza, contemplativa, mientras que la tarea de la razón particular es «dirigida y movida naturalmente por la razón universal, y por eso en la argumentación silogística se deducen de las proposiciones universales conclusiones particulares».[3] Este proceso de razonamiento discursivo domina todos sus escritos. (La época de la Ilustración es conocida como la Edad de la Razón, denominación que tal vez no sea una descripción adecuada; sería mejor calificar a estos siglos de la Edad Media como de Era del Razonamiento.) La distinción sería que la verdad, percibida sólo por el intelecto, se revela y compele al espíritu sin ninguna actividad por parte de éste, mientras que en el caso del proceso de razonamiento discursivo, el espíritu se constriñe a sí mismo.

El proceso de razonamiento argumentativo se pone en movimiento por la fe de una criatura racional cuyo intelecto se dirige de forma natural hacia el Creador en busca de ayuda para lograr «tal conocimiento del ser verdadero» que es Él «en la medida en que puede estar al alcance de mi razón natural».[4] Lo que en las Escrituras se reveló a la fe no está menos sometido a la duda de lo que lo estaban en la filosofía griega los primeros principios. La verdad compele. Lo que distingue este poder de compulsión, en Tomás de Aquino, de la necesidad de la *alētheia* griega no es tanto que la revelación decisiva provenga de fuera, sino que «a la verdad promulgada desde fuera por la revelación respondía la luz de la razón desde el interior. La fe, *ex auditu* (por ejemplo, cuando Moisés escuchó la voz divina), despertó súbitamente una cuerda que vibró».[5]

Si se aborda a Tomás y a Duns Escoto después de Agustín, el cambio más chocante es que ninguno de los dos está interesado en la estructura problemática de la Voluntad, considerada como una facultad aislada; para ambos lo que está en juego es la relación entre la Voluntad y la Razón o el Intelecto, y la cuestión dominante es cuál de estas facultades es la «más noble» y, por consiguiente, cuál ostenta la primacía por encima de las demás. Si tenemos en cuenta la enorme influencia de Agustín en ambos pensadores, puede ser incluso más significativo el hecho de que de las tres facultades agustinianas —Memoria, Intelecto y Voluntad— una se ha perdido, a saber, la Memoria, la más específicamente romana, aquella que vincula los hombres al pasado. Y esta pérdida parece haber sido definitiva; en nuestra tradición filosófica, la Memoria nunca ha vuelto a tener el mismo rango que tienen Intelecto y Voluntad. Dejando aparte las consecuencias de esta pérdida para toda filosofía estrictamente política,[6] resulta claro que lo que desapareció con la memoria —*sedes animi est in memoria*— fue un sentido del profundo carácter temporal de la naturaleza y de la existencia humanas, puesto de manifiesto en el *homo temporalis* de Agustín.[7]

El intelecto, que en Agustín se relacionaba con cuanto estaba presente al espíritu, en Tomás se retrotrae a los *primeros principios*, a lo que lógicamente está antes de cualquier otra cosa; desde ellos se pone en marcha el proceso de razonamiento que trata con los particulares.[8] El objeto propio de la voluntad es el fin, aunque este fin ya no es el futuro, así como el «primer principio» tampoco es el pasado: principio y fin son categorías lógicas no temporales. Por lo que respecta a la Voluntad, Tomás, que sigue muy de cerca la *Ética nicomáquea*, insiste fundamentalmente en la categoría medios-fines y, al igual que en Aristóteles, el fin, a pesar de ser el objeto de la Voluntad, le es proporcionado a través de las facultades aprehensivas, esto es, a través del Intelecto. De ahí que, el «orden de la acción» apropiado sea: «Hay que poner en primer lugar el conocimiento del fin […] después el consejo (deliberación acerca de los medios) de lo que es para el fin; finalmente el apetito de lo que es para el fin».[9] En cada estadio, el poder de aprehensión precede y tiene primacía sobre el movimiento apetitivo.

El fundamento conceptual de estas distinciones es que «bondad y Ser» difieren solamente en el pensamiento, son de «la misma *realiter*», y esto hasta tal punto que puede decirse que son «convertibles»: «Tanto como [un hombre] tiene de Ser, tanto tiene de bondad; y en la medida en que falta algo en la plenitud de [su] Ser fracasa la bondad y dice que es malo».[10] De ningún ser, en tanto que *es*, puede decirse que sea malo, «sino sólo en la

medida que carece de Ser». Todo esto no es más que una elaboración de la postura de Agustín, pero la postura es ampliada y afilada conceptualmente. Desde la perspectiva de las facultades aprehensivas, el Ser aparece bajo el aspecto de la verdad; desde la perspectiva de la Voluntad, donde el fin es el bien, aparece «bajo el aspecto de la deseabilidad, el cual no es expresado por el Ser». El mal no es un principio, porque es pura *carencia*, y la carencia puede ser «privativa o meramente negativa. La carencia que es meramente negativa no tiene razón de mal […] sería malo, por ejemplo, el hombre por no tener la agilidad de la cabra o la fuerza del león. La carencia del bien, que llamamos mal, es la *privativa*; como el mal de la ceguera consiste en la privación de la vista».[11] Debido a su carácter privativo, el mal radical o absoluto no puede existir. Ningún mal existe en el que se pueda detectar «la total ausencia de bondad». Pues «*si existiese el mal integral, se destruiría a sí mismo*».[12]

Tomás no fue el primero en contemplar el mal como mera «privación», como un tipo de ilusión óptica que hace su aparición si el todo, del que el mal es sólo una parte, no es tomado en consideración. Ya Aristóteles había tenido la noción de un universo «en el que toda parte tiene su propio lugar perfectamente dispuesto», de forma que la inherente bondad del fuego «causa mal al agua» accidentalmente.[13] Y éste sigue siendo el argumento tradicional más pertinaz y el más repetido contra la verdadera existencia del mal; incluso Kant, quien acuñó el concepto de «mal radical», jamás creyó que quien «no puede mostrarse amador» tenga, por este motivo, que ser tomado por un «canalla»,[*] que, para usar el lenguaje de Agustín, *velle* y *nolle* estén interconectados y que la verdadera elección de la Voluntad se de entre querer y no-querer. Con todo, es cierto que este antiguo *topos* de la filosofía tiene más sentido en Tomás que en la mayoría de los demás sistemas, ya que el centro del sistema de Tomás, su «primer principio», es el Ser. En el contexto de su filosofía, «decir que Dios creó no sólo el mundo sino el mal en él, equivaldría a decir que Dios creó la nada», como observó Gilson.[14]

Todas las cosas creadas, cuya principal característica es que *son*, aspiran «a Ser [cada una] siguiendo su propio camino»; sólo el Intelecto tiene «conocimiento» del Ser como un todo; los sentidos «no conocen al Ser excepto bajo las condiciones de *aquí* y *ahora*».[15] El Intelecto «aprehende el Ser absolutamente y para siempre», y el hombre, en la medida en que le ha sido dada esta facultad, no puede sino desear «existir siempre». Tal es la «inclinación natural» de la Voluntad, cuya meta última le es tan «necesaria» como compulsiva es la verdad para el Intelecto. Hablando con propiedad, la Voluntad es libre sólo con respecto a los «bienes particulares», por los cuales no es «necesariamente movida», a pesar de que los apetitos sí puedan ser movidos por ellos. La meta última, el deseo del Intelecto de existir para siempre, mantiene los apetitos bajo control de tal modo que la concreta distinción entre los hombres y los animales se manifiesta en el hecho de que el hombre «no se mueve inmediatamente [por sus apetitos, que comparte con el resto de cosas vivas] […] sino que *espera* el mandato del apetito superior, que es la voluntad, la cual es el apetito superior […] y de este modo el apetito inferior no basta para mover hasta tanto el superior lo consienta».[16]

Es obvio que el Ser, el primer principio de Tomás, es simplemente una conceptualización de la Vida y del instinto de vida —el hecho de que toda cosa viva salvaguarda instintivamente la vida y huye de la muerte—. De nuevo se trata de una elaboración de pensamientos que encontramos en fórmulas de carácter provisional en Agustín; pero su consecuencia inherente, asimilar la Voluntad y el instinto de vida, sin relación alguna con una posible vida eterna, sólo será comúnmente extraída en el siglo XIX: en Schopenhauer está explícitamente expresada, y, en la voluntad nietzscheana de poder, la misma verdad es entendida como una función del proceso vital: lo que denominamos «verdad» son aquellas proposiciones sin las cuales no podríamos continuar viviendo. No es la razón, sino nuestra voluntad de vivir, la que convierte a la verdad en convincente.

Pasemos ahora a la cuestión de cuál de los dos poderes mentales, si los comparamos, es «absolutamente más elevado y noble». A primera vista, la pregunta no parece tener demasiado sentido ya que el objeto último es el mismo; el Ser que aparece como bueno y deseable a la Voluntad y como verdadero al Intelecto. Y Tomás está de acuerdo: estas dos potencias «se incluyen mutuamente en su actividad, a saber: porque el intelecto conoce que la voluntad quiere, y la voluntad quiere que el intelecto conozca».[17] Incluso si distinguimos entre lo «bueno» y lo «verdadero» como si correspondiesen a facultades diferentes del espíritu, resulta que son muy similares porque ambas son *universales* en su alcance. Así como el Intelecto «aprehende el ser y la verdad universales», así la Voluntad «desea el bien universal»; y así como el intelecto dispone del razonamiento como su poder subordinado para tratar con los particulares, también la Voluntad tiene la facultad de la libre elección (*liberum arbitrium*) como su auxiliar subordinado para clasificar los medios particulares apropiados para el logro de un fin universal. Además, en la medida en que ambas facultades tienen el Ser como su fin último —bajo la forma de la Verdad o del Bien— y que cada una de ellas es atendida por su propio sirviente para tratar con los meros particulares, parecen ser iguales.

De esta forma, la verdadera línea diferenciadora que separa las facultades superiores de las inferiores parece ser la línea que divide las facultades superiores de las «subordinadas», y tal distinción jamás es cuestionada. Para Tomás —así como para casi todos sus sucesores, entre los cuales se cuentan más de los que se reconocen como tomistas —, era obvio, y de hecho se trataba de la piedra de toque de la filosofía como una disciplina autónoma, que lo universal «es más noble y de rango superior» que lo particular; y la única prueba que esto exigía y que quedaba era el antiguo enunciado aristotélico de que el todo es siempre superior a la suma de sus partes.

Duns Escoto se distingue y singulariza al haber cuestionado y desafiado este presupuesto: el Ser, en su universalidad, no es más que un pensamiento, y lo que le falta es *realidad*; sólo de las cosas particulares (*res*), caracterizadas por «la estidad» (*haecceitas*), puede decirse que son reales para el hombre. De ahí que Escoto oponga netamente «la cognición intuitiva, cuyo objeto peculiar es lo existente percibido como existente, con la cognición abstracta, cuyo objeto propio es la *quidditas* o la esencia de la cosa conocida».[18] Por lo tanto —y esto es decisivo—, la imagen mental (el árbol visto), al haber perdido su verdadera existencia, es de menor nivel ontológico que el árbol verdadero, a pesar de que no sería posible conocimiento alguno de lo que es una cosa sin imágenes mentales. Como consecuencia de esta inversión, por ejemplo, *este* hombre particular ocupa en su existencia viva un rango superior y precede a la especie o a la mera idea de humanidad (Kierkegaard elaboró más tarde un argumento similar contra Hegel).

Esta inversión parece ser una consecuencia más bien obvia para una filosofía que se inspiró principalmente en la Biblia, esto es, en un Dios-Creador, que ciertamente era una persona, y que creó a los hombres a su imagen y semejanza, es decir, necesariamente como personas. Y Tomás es lo suficientemente cristiano para sostener que *persona significat id quod est perfectissimum in tota natura* («persona significa lo más perfecto que hay en toda la naturaleza»).[19] La base bíblica, como mostró Agustín, se encuentra en el *Génesis*, donde todas las especies naturales fueron creadas en plural —*plura simul iussit exsistere* («ordenó que fueran muchas de una vez»)—. Sólo el hombre fue creado como un singular, de modo que la especie humana (tomada como una especie animal) se multiplicó a partir de un Uno: «*Ex uno [...] multiplicavit genus humanum*».[20] La Voluntad en Agustín y en Escoto, aunque no en Tomás, es el órgano espiritual que actualiza esta singularidad; es el *principium individuationis*.

Volvamos a Tomás, quien insiste: «Si se comparan el Intelecto y la Voluntad de acuerdo con la universalidad de sus respectivos objetos, entonces [...] el Intelecto es absolutamente más elevado y noble que la Voluntad». Y esta proposición es más significativa porque no se

sigue de su filosofía general del Ser. Lo cual en cierto modo es aceptado por el propio Tomás. Para él la primacía del Intelecto sobre la Voluntad no descansa tanto en la de sus respectivos objetos — la Verdad sobre el bien— cuanto en la forma en que las dos facultades «concurren» dentro del espíritu humano: «A todo movimiento de la voluntad [es necesario] […] que le preceda un conocimiento» —nadie puede querer lo que no conoce— «pero no a la inversa: no a todo conocimiento le precede una moción voluntaria».[21] (Aquí, naturalmente, Tomás se separa de Agustín, el cual sostenía la primacía de la Voluntad *qua* atención incluso para los actos de percepción.) Tal precedencia se manifiesta en cada volición. En la «libre elección», por ejemplo, donde los medios para un fin se «eligen», ambos poderes concurren en la elección: «El poder de cognición […] en virtud del cual juzgamos que una cosa es preferible a la otra […], y el poder de apetencia [por el cual] se exige que el apetito acepte el juicio del consejero».[22]

Si consideramos las posiciones agustiniana y tomista en términos puramente psicológicos, como con frecuencia sus autores solían presentarlas, hemos de admitir que su oposición es hasta cierto punto espuria porque ambas son igualmente plausibles. ¿Quién negaría que no se puede querer lo que se desconoce de algún modo; o por el contrario, que alguna volición precede y determina la dirección que adopta nuestro conocimiento o nuestra búsqueda de conocimiento? La verdadera razón de Tomás para mantener la primacía del Intelecto —así como la razón última de Agustín para elegir la primacía de la Voluntad— radica en la indemostrable respuesta a la cuestión suprema de todos los pensadores medievales: ¿en qué consiste «el fin y la felicidad últimos del hombre?».[23] Sabemos que la respuesta de Agustín era el amor; se proponía pasar su vida en el más allá en una unión no deseante e inquebrantable con su creador. Mientras Tomás, replicando obviamente (pese a no mencionarlos) a Agustín y a los agustinianos, contesta que aunque alguien pueda pensar que el fin último y la felicidad del hombre consisten «no en conocer a Dios, sino en amarlo o en algún otro acto de la voluntad hacia Él», él, Tomás, sostiene que «una cosa es poseer el bien que es nuestro fin y otra amarlo; pues el amor era imperfecto antes de que poseyésemos el fin, y perfecto después de que hayamos tomado posesión de él». Para él, un amor sin deseo es impensable y por tanto la respuesta es categórica: «La felicidad última del hombre es, esencialmente, conocer a Dios a través del Intelecto; no es un acto de la Voluntad». Aquí Tomás está siguiendo a su maestro, Alberto Magno, quien había afirmado que «la suprema bienaventuranza tiene lugar cuando el Intelecto se encuentra en estado de contemplación».[24] Es digno de notar que Dante está completamente de acuerdo:

> Cómo el gozar beatitud se funda
> en el acto que ve, verse aquí puede,
> no en el que ama, que luego lo secunda.[25]

Al principio de estas consideraciones traté de enfatizar la distinción entre Voluntad y deseo e implícitamente de distinguir entre el concepto de Amor en la filosofía de la Voluntad de Agustín y el *eros* platónico en el *Banquete*, que señala una deficiencia en el amante y un anhelo de poseer todo lo que de alguna forma puede faltarle. Lo que acabo de citar de Tomás muestra, pienso, hasta qué punto su concepto de las facultades apetitivas es todavía deudor de la noción de un deseo de *poseer* en un futuro lo que pueda haber faltado en la vida terrenal, puesto que la Voluntad, entendida básicamente como deseo, se extingue cuando el objeto deseado es ya poseído y la idea de que «la Voluntad es bendecida cuando se halla en posesión de lo que quiere»[26] es simplemente falsa —éste es precisamente el momento en que la Voluntad cesa de querer—. El Intelecto, que, de acuerdo con Tomás, es «una potencia pasiva»,[27] está seguro de su primacía sobre la Voluntad no sólo porque «presenta un objeto al apetito», siendo así anterior a éste, sino también porque sobrevive a la Voluntad, la cual, por así decirlo, se extingue cuando el objeto es alcanzado. La transformación de la Voluntad en Amor —tanto en Agustín como en Duns Escoto— estuvo al

menos inspirada en parte por una separación más radical de la Voluntad con respecto a los apetitos y a los deseos, así como por una idea distinta de «la felicidad y el fin últimos del hombre». Incluso en el más allá, el hombre sigue siendo hombre y su «felicidad última» no puede ser una pura «pasividad». El Amor puede ser invocado para redimir la Voluntad porque está todavía activa, aunque sin inquietud, sin perseguir un fin y sin temor a perderlo.

Tomás jamás consideró la posibilidad de una *actividad* que tuviese su fin en sí misma y que, por consiguiente, pudiera ser entendida al margen de la categoría medios-fines. Para él «todo agente obra por un fin [...] el principio de esta moción procede del fin. Y por eso el arte, a la que pertenece el fin, mueve con sus dictámenes al arte, a la que pertenece lo que es para el fin: como el *arte de navegar dictamina a la constructiva*».[28] Sin duda, esto procede directamente de la *Ética nicomáquea*, si exceptuamos que en Aristóteles esto sólo es cierto para un único tipo de actividad, la *poiēsis*, las artes productivas, en tanto que distintas de las artes performativas, en las que el fin descansa en la misma actividad —tocar la flauta, comparado con fabricar la flauta, o simplemente ir a pasear, comparado con caminar para llegar a un destino predeterminado—. En Aristóteles está claro que la *praxis* ha de ser entendida en analogía con las artes performativas [*performing arts*] y no puede ser entendida en términos de la categoría medios-fines; y resulta sorprendente que Tomás, que dependía tanto de las enseñanzas del filósofo, y en particular de la *Ética nicomáquea*, negligiese la distinción entre *poiēsis* y *praxis*.

Sean cuales fueren las ventajas de esta distinción —y yo creo que son cruciales para cualquier teoría de la acción— tienen poca relevancia para la noción de felicidad última de Tomás. Él opone la contemplación a cualquier clase de acción, y en este punto está completamente de acuerdo con Aristóteles, para quien la *energeia tou theou* es contemplativa, en tanto que la acción, al igual que la producción, serían «despreciables e indignas para los dioses». («Si consideramos la acción al margen de la existencia viva, por no decir nada de la producción, ¿qué resta que no sea la contemplación?») Así, a nivel humano, la contemplación es «no-hacer-nada», ser bendecido por una pura intuición, bienaventurado en reposo. La felicidad, afirma Aristóteles, «depende del ocio, pues nuestro propósito al mantenernos ocupados [ya sea actuando o fabricando] es disponer de ocio, y hacemos la guerra para alcanzar la paz».[29] Para Tomás sólo este fin último —la bienaventuranza de la contemplación— necesariamente «mueve a la voluntad»; «la voluntad no puede no quererlo». De ahí que «la Voluntad mueve al Intelecto del mismo modo en que se dice que un agente mueve; pero el Intelecto mueve la Voluntad de la forma en que el fin mueve»[30] —es decir, de la forma en que el «motor inmóvil» de Aristóteles mueve; y ¿cómo podría éste mover sino en virtud de «ser amado», igual que el amante es movido por el amado?[31]

Lo que en Aristóteles era «el más continuo de todos los placeres» ahora es esperado como la eterna bienaventuranza; no el placer que las voliciones pueden deparar, sino un deleite que aquieta la voluntad, de modo que el fin último de la Voluntad, vista en referencia a sí misma, es cesar de querer —en pocas palabras, alcanzar su propio no-ser—. Y en el contexto del pensamiento de Tomás, esto implica que toda actividad, en la medida en que su fin nunca es alcanzado mientras todavía está activa, en último término persigue su propia autodestrucción; los medios desaparecen cuando el fin es alcanzado. (Es parecido a escribir un libro y, al mismo tiempo, estar constantemente dominado por el deseo de terminar y de estar liberado de escribir.) Los extremos a los que estaba dispuesto a llegar Tomás, en su firme predilección por la contemplación como puro ver y no-hacer, se ponen de manifiesto en una observación más bien casual que deja caer al interpretar un texto paulino que se refiere al amor humano entre dos personas. ¿Puede la «alegría» de amar a alguien —pregunta— significar que el «fin» último de la Voluntad ha sido situado en el hombre? La respuesta es «No», ya que, de acuerdo con Tomás, lo que de hecho dijo Pablo fue que «él no

disfruta del hermano como término sino como *medio* hacia la alegría de Dios»[32] —y Dios, como hemos visto, no puede ser alcanzado por la Voluntad o el Amor del hombre, sino únicamente por su Intelecto.

Esto, naturalmente, está lejos del Amor de Agustín, el cual ama el amor del amado, y resulta también bastante ofensivo para los oídos de quienes, instruidos por Kant, están convencidos de que deberíamos «usar la humanidad, tanto en [tu] persona, como en la persona de cualquier otro [...] como un fin al mismo tiempo, y nunca solamente como un medio».[33]

12. Duns Escoto y la primacía de la Voluntad

Llegamos ahora a Duns Escoto, y, en este caso, no damos un salto por encima de los siglos, con las inevitables discontinuidades y discordancias que hacen recelar al historiador. Una generación más joven que Tomás de Aquino, Escoto era prácticamente su contemporáneo. Nos hallamos todavía en pleno escolasticismo. En sus textos se encuentra la misma mezcla curiosa de citas antiguas —tratadas como autoridades— y razón argumentativa. Aunque Escoto no escribió una *Suma*, procedió del mismo modo que Tomás: primero, la Cuestión enuncia lo que es objeto de la investigación (por ejemplo, el monoteísmo: «Me pregunto si no hay más que un Dios»); los Pros y los Contras, basados en citas de autoridad, son discutidos; a continuación se ofrecen los argumentos de otros pensadores; finalmente, bajo *Respondeo*, Escoto presenta sus opiniones, las *viae*, las «Vías», como las denomina, para que las cadenas de pensamiento [*thought-trains*], junto con los argumentos correctos, viajen.[34] Sin duda, a primera vista parece como si la única diferencia con el escolasticismo tomista residiese en la cuestión de la primacía de la Voluntad, «probada» por Escoto con una plausibilidad argumentativa semejante a la que Tomás había desplegado para probar la primacía del Intelecto y con menos citas de Aristóteles. Podríamos resumir los argumentos contrapuestos de la siguiente manera: si Tomás ha argumentado que la Voluntad es un órgano ejecutivo, necesario para ejecutar las intuiciones del Intelecto, una facultad meramente «servidora», Duns Escoto sostiene que *Intellectus [...] est causa subserviens voluntatis*. El Intelecto sirve a la Voluntad al proveerle de sus objetos, así como del conocimiento necesario; esto es, el Intelecto a su vez deviene una facultad meramente servidora. Necesita la Voluntad para dirigir su atención y puede funcionar apropiadamente sólo cuando su objeto es «confirmado» por la Voluntad. Sin esta confirmación, el Intelecto deja de funcionar.[35]

En cierto modo, sería inútil introducir aquí la vieja controversia acerca de si Escoto fue un «aristotélico» o un «agustiniano» —los estudiosos han ido tan lejos como para sostener que «Duns Escoto es tan discípulo de Aristóteles como lo es Tomás»—[36] porque Escoto verdaderamente no fue ni una cosa ni otra. Pero si el debate tiene algún sentido, esto es, biográficamente, da la impresión de que Bettoni, el experto italiano en Escoto, tiene razón: «Duns Escoto parece un agustiniano que hubiera sacado el máximo partido del método aristotélico para la exposición de los pensamientos y doctrinas que forman su visión metafísica de la realidad».[37]

Estas valoraciones y otras similares son reacciones superficiales, pero lamentablemente han conseguido eliminar en buena parte la originalidad del hombre y la importancia de su pensamiento, como si el *Doctor subtilis* sólo mereciera nuestra atención por su sutileza, por la singular complejidad y lo intrincado de su exposición. Escoto era un franciscano y la literatura franciscana estuvo siempre muy afectada por el hecho de que Tomás, un dominico, superadas sus primeras dificultades, fuera reconocido como un santo por la Iglesia y su *Suma teológica* fuera primero usada, y después impuesta, como *el* libro de texto para el

estudio de la filosofía y de la teología en todas las escuelas católicas. En otras palabras, la literatura franciscana es apologética, cautamente defensiva; incluso las propias polémicas de Escoto están dirigidas a Enrique de Gante más que a Tomás.[38]

Una lectura más atenta de los textos disipará una de estas primeras impresiones. Es en el momento en que nuestro hombre parece estar en completa conformidad con las reglas de la escolástica cuando muestra con la mayor claridad lo que le distingue y le diferencia. Así, al interpretar extensamente un pasaje de Aristóteles, de repente propone «reforzar el razonamiento del Filósofo» y, al debatir la «prueba» de la existencia de Dios de Anselmo de Canterbury, cederá, casi por casualidad, a la tentación de "retocarla" un poco, aunque en realidad lo hizo considerablemente. Lo importante es que insistía en «establecer, por medio de la razón», los argumentos derivados de la autoridad.[39]

Situado en la coyuntura crítica —el comienzo del siglo XIV— cuando la Edad Media estaba convirtiéndose en Renacimiento, de hecho podría haber suscrito lo que dijo Pico della Mirandola al final del siglo XV, a mediados del Renacimiento: «Sin empeñarme en la doctrina de hombre alguno, he deambulado por todos los maestros de la filosofía, investigado todos los libros y llegado a conocer todas las escuelas».[40] Sólo que Escoto no habría compartido la ingenua confianza de los filósofos posteriores en el poder persuasivo de la razón. En el corazón de su reflexión, así como en el de su piedad, se encuentra la firme convicción de que en relación con las cuestiones que «aluden a nuestro fin y a nuestra sempiterna perpetuidad, los hombres más formados y más ingeniosos no podrían saber casi nada recurriendo a la razón natural».[41] Pues a «los que no tienen fe, la correcta razón, tal como aparece a sí misma, muestra que la condición de su naturaleza es ser mortal tanto en el cuerpo como en el alma».[42]

El hecho de que la obra de Escoto esté constituida por el examen e interpretación de opiniones a las que no se sentía vinculado puede inducir al lector a error. Ciertamente, Escoto no era un escéptico, antiguo o moderno, sino que tenía espíritu crítico, algo que es y ha sido siempre muy raro. Desde esta perspectiva, amplias partes de sus escritos se leen como un obstinado intento de *probar*, a través de argumentaciones perfectamente construidas, lo que él sospechaba que no podía ser probado; ¿cómo podía estar seguro de tener razón en contra de casi todo el mundo, a menos que siguiese todos los argumentos y los sometiese a lo que Petrus Johannis Olivi había denominado *experimentum suitatis*, un experimento del espíritu consigo mismo? Por ello le pareció necesario «reforzar» los viejos argumentos o «retocarlos» un poco. Sabía muy bien lo que estaba haciendo. Como dijo: «Deseo dar la interpretación más razonable posible de las palabras [de otros pensadores]».[43] Sólo siguiendo esta vía esencialmente no polémica se podía demostrar la debilidad inherente a la argumentación.

En el pensamiento maduro de Escoto, esta manifiesta debilidad de la razón natural jamás se puede usar como argumento para mostrar la superioridad de las facultades irracionales; no era un místico, y la idea de que «el hombre es irracional» le resultaba «impensable» (*incogitable*).[44] En su opinión, nos enfrentamos a las insuficiencias naturales de una criatura esencialmente *limitada*, cuya finitud es absoluta, «y eso es previo a cualquier referencia que se pueda hacer a otra esencia». «Pues así como un cuerpo está limitado en primer término en sí mismo por su propia linde antes de ser limitado con respecto a alguna otra cosa […], así la forma infinita está limitada en primer término en ella misma antes de que sea limitada con respecto a la materia».[45] Esta finitud del intelecto humano —muy semejante a la del *homo temporalis* de Agustín— se debe al hecho de que el hombre *qua* hombre no se ha creado a sí mismo, a pesar de que es capaz de multiplicarse como las otras especies. De ahí que para Escoto la cuestión no es nunca cómo derivar (extraer, deducir) la finitud de la infinitud divina, o cómo ascender desde la finitud humana a

la infinitud divina, sino cómo explicar que un ser absolutamente finito pueda concebir algo infinito y denominarlo «Dios». «¿Por qué ocurre que el intelecto [...] no encuentra repugnante la noción de algo infinito?»[46]

Planteándolo de otra manera: ¿qué hay en el espíritu humano que lo hace capaz de trascender sus propias limitaciones, su absoluta finitud? Y la respuesta de Escoto a esta cuestión, a diferencia de Tomás, es la Voluntad. Sin duda, ninguna filosofía puede nunca ser un sustituto de la revelación divina, revelación que el cristiano acepta sobre la base del testimonio en el que deposita la fe. La Creación y la resurrección son artículos de fe; no pueden ser probados ni refutados por la razón natural. Como tales son *contingentes*, verdades fácticas cuyo opuesto no es inconcebible, hacen referencia a acontecimientos que podrían no haber sucedido. Para aquellos que han crecido en la fe cristiana tienen la misma validez que otros acontecimientos de los que nosotros tenemos conocimiento sólo porque confiamos en el testimonio de testigos; por ejemplo, el hecho de que el mundo existía antes de que naciésemos o de que hay lugares en la tierra en los que nosotros jamás hemos estado, o incluso que determinadas personas son nuestros padres.[47]

Una duda radical que rechace lo que tienen que decir los testigos y que descanse sólo en la razón es imposible para los hombres; es una mera estratagema retórica vinculada al solipsismo, constantemente refutada por la propia existencia de quien duda. Todos los hombres viven juntos apoyados sólidamente en una *fides acquisita*, una fe adquirida que poseen en común. La prueba para los innumerables hechos respecto a los cuales damos por descontado que merecen nuestra confianza es que deben tener sentido para los hombres tal como son. A este respecto, el dogma de la resurrección tiene mucho más sentido que la noción filosófica de la inmortalidad del alma: una criatura a la que se le ha dado un cuerpo y un alma sólo puede hallar sentido en una vida en el más allá, que ha resucitado de la muerte, tal como es y sabe que es. Las «pruebas» de la inmortalidad del alma ofrecidas por los filósofos, incluso si son lógicamente correctas, serían irrelevantes. Para ser existencialmente relevante para el *viator*, el caminante o peregrino sobre la tierra, la otra vida debe ser una «segunda vida» y no un modo de ser enteramente diferente, con la forma de una entidad descorporeizada.

Sin embargo, aunque para Escoto resulta obvio que la razón natural de los filósofos nunca alcanza las «verdades» de la revelación divina, sigue siendo innegable que la idea de divinidad es anterior a cualquier revelación cristiana y que esto quiere decir que debe haber una capacidad en el hombre por la cual puede trascender cuanto le es dado, esto es, trascender la misma facticidad del Ser. Parece que el hombre es capaz de trascenderse a sí mismo. Pues el hombre, para Escoto, fue creado juntamente con el Ser, como una parte integrante de él —del mismo modo que el hombre, de acuerdo con Agustín, no fue creado en el tiempo, sino conjuntamente con él—. Su intelecto está en armonía con este Ser, así como sus órganos sensoriales están ajustados para la percepción de las apariencias; su intelecto es «natural», *cadit sub natura*;[48] el hombre se ve *forzado* a aceptar cuanto el intelecto le propone, compelido por la evidencia del objeto: *Non habet in potestate sua intelligere et non intellegere*.[49]

Con la Voluntad ocurre algo distinto. A la Voluntad puede resultarle difícil no aceptar lo que le dicta la razón, *pero la cosa no es imposible*, del mismo modo que no es imposible para la Voluntad resistir a los poderosos apetitos naturales: *Difficile est, voluntatem non inclinari ad id, quod est dictatum a ratione practica ultimatim, non tamen est impossibile, sicut voluntas naturaliter inclinatur, sibi dismissa, ad condelectandum appetitui sensitivo, non tamen impossibile ut frequenter resistat, ut patet in virtuosis et sanctis*.[50] La posibilidad de resistir a las exigencias del deseo, por una parte, y a los dictados del intelecto y de la razón, por otra, es lo que constituye la libertad humana.

La autonomía de la Voluntad, su completa independencia de las cosas tal como son, a la que los escolásticos denominan «indiferencia» —palabra con la que quieren decir que la voluntad está «indeterminada» (*indeterminata*) por el objeto que se le presenta— tiene sólo una limitación: no puede negar enteramente el Ser. La limitación del hombre en parte alguna es más manifiesta que en el hecho de que su espíritu, incluida la facultad de la voluntad, puede mantener como un artículo de fe que Dios creó el Ser *ex nihilo*, de la nada, y al mismo tiempo ser incapaz de concebir la «nada». Así, la indiferencia de la Voluntad remite a contradicciones: *Voluntas autem sola habet indifferentiam ad contradictoria*; sólo el yo volente sabe que «una decisión adoptada realmente no tiene por qué haber sido adoptada necesariamente, pues cabe la posibilidad de que se hubiese hecho una elección distinta de la que realmente se hizo».[51]

Ésta es la prueba mediante la cual la libertad se demuestra y ni el deseo ni el intelecto pueden estar a su altura: un objeto presentado al deseo sólo puede atraer o repeler, y una cuestión presentada al intelecto sólo puede ser afirmada o negada. Pero la cualidad básica de nuestra voluntad es que podemos querer o no querer el objeto presentado por la razón o el deseo: *In potestate voluntatis nostrae est habere nolle et velle, quae sunt contraria, respectu unius obiecti* («Está en poder de nuestra voluntad querer y no-querer, los cuales son contrarios, con respecto al mismo objeto»).[52] Al decir esto, Escoto no niega, naturalmente, que sean necesarias dos voliciones para querer y noquerer el mismo objeto; sostiene, por el contrario, que el yo volente, al realizar una de ellas, es consciente de ser libre de realizar también su contraria: «La característica esencial de nuestros actos volitivos es [...], poder elegir entre cosas opuestas y *revocar la elección una vez que ha sido tomada*».[53] Precisamente a esta libertad, que sólo se manifiesta como una actividad mental —el poder para revocar desaparece una vez la volición ha sido ejecutada—, es a la que nos referíamos antes en términos de una escisión de la voluntad.

Además de estar abierta a los contrarios, la Voluntad puede *quedarse en suspenso* y, mientras esta suspensión sólo puede ser el resultado de otra volición —a diferencia del querer-no-querer nietzscheano y heideggeriano, que estudiaremos más adelante—, esta segunda volición, en la que se elige directamente la «indiferencia», es un testimonio importante de la libertad humana, de la habilidad del espíritu para evitar cualquier determinación coercitiva que provenga del exterior. Gracias a su libertad, los hombres, a pesar de formar parte integrante del Ser creado, pueden alabar la creación de Dios; si tal alabanza derivase de su razón, no sería más que una reacción natural derivada de la armonía que reina entre ellos y el resto del universo. Pero, por la misma razón, también pueden abstenerse de tal alabanza e incluso «odiar a Dios y encontrar satisfacción en semejante odio», o al menos rehusar amarLe.

Este rechazo, que Escoto no menciona cuando analiza el posible aborrecimiento de Dios, es postulado en analogía con su objeción al clásico «Todos los hombres desean ser felices». Él admite que, por supuesto, todos los hombres por naturaleza desean ser felices (a pesar de que no exista acuerdo alguno sobre la felicidad), pero la Voluntad —y aquí radica el punto crucial— puede trascender a la naturaleza, en este caso dejarla en suspenso: hay una diferencia entre la inclinación natural del hombre hacia la felicidad y la felicidad como una meta de la propia vida elegida deliberadamente; en absoluto resulta imposible al hombre descartar por entero la felicidad al llevar a cabo sus proyectos queridos. En la medida en que concierne a la inclinación natural y a los límites que la naturaleza establece al poder de la Voluntad, todo lo que podemos afirmar es que ningún hombre puede «querer ser miserable».[54] Escoto evita dar una respuesta clara a la cuestión de si el aborrecimiento de Dios es posible o no a causa de la estrecha relación entre esta pregunta y la cuestión del mal. En línea con sus antecesores y sucesores, él niega también que el hombre pueda querer el mal como mal, «pero no sin que le surjan dudas acerca de la posibilidad del punto de vista contrario».[55]

La autonomía de la Voluntad —«nada si no la voluntad es la causa total de la volición» (*nihil aliud a voluntate est causa totalis volitionis in voluntate*)—[56] limita decisivamente el poder de la razón, cuyo dictado no es absoluto, pero no limita el poder de la naturaleza, sea la naturaleza del hombre interior, denominada «inclinación», sea la de las circunstancias exteriores. La voluntad no es en modo alguno omnipotente en su eficacia concreta: su fuerza consiste sólo en que no puede ser obligada a querer. Para ilustrar esta libertad mental, Escoto pone el ejemplo de un hombre que «se arroja voluntariamente por un precipicio».[57] ¿No acaba este acto con su libertad, puesto que ahora está cayendo necesariamente? De acuerdo con Escoto, esto no es cierto. Mientras el hombre está cayendo necesariamente, obligado a caer por la ley de la gravedad, sigue siendo libre para continuar «queriendo caer», e incluso puede naturalmente cambiar de opinión, en cuyo caso sería incapaz de deshacer lo que había iniciado voluntariamente y se encontraría en manos de la necesidad. Recordemos el ejemplo de Spinoza de la piedra que rueda, que si tuviese conciencia, necesariamente sería presa de la ilusión de que se había lanzado a sí misma y de que en este momento rueda por su propia voluntad. Tales comparaciones son útiles para darse cuenta de hasta qué punto tales proposiciones y sus ilustraciones, disfrazadas en forma de argumentos plausibles, dependen de supuestos preliminares acerca de la necesidad o la libertad como hechos autoevidentes. Para continuar con el ejemplo, ninguna ley de la gravedad puede tener poder sobre la libertad garantizada en la experiencia interior; ninguna experiencia interior tiene validez directa alguna sobre el mundo tal como es real y necesariamente según la experiencia exterior y el correcto razonamiento del intelecto.

Duns Escoto distingue entre dos tipos de voluntades: la «voluntad natural» (*ut natura*), que sigue las inclinaciones naturales y puede ser inspirada tanto por la razón como por el deseo, y la «voluntad libre» (*ut libera*) propiamente hablando.[58] Y coincide con casi todos los filósofos al reconocer que en la naturaleza humana está inclinarse hacia lo bueno, y al explicar la mala voluntad como debilidad humana, la mancha de una criatura que proviene de la nada (*creatio ex nihilo*), de ahí que tenga cierta inclinación a hundirse de nuevo en la nada (*omnis creatura potest tendere in nihil et in non esse, eo quod de nihilo est*).[59] La voluntad natural funciona como «la gravedad en los cuerpos» y él la denomina *affectio commodi*, nuestro ser afectado por lo que es conveniente y oportuno. Si el hombre sólo tuviera su voluntad natural, sería en el mejor de los casos un *bonum animal*, un tipo de bruto ilustrado, cuya auténtica racionalidad le ayudaría a elegir medios apropiados para fines dados por la naturaleza humana. La voluntad libre —en tanto que distinta del *liberum arbitrium*, que sólo es libre para seleccionar los fines para un fin delineado previamente— establece libremente fines que son perseguidos *por ellos mismos*; y sólo la Voluntad es capaz de este cumplimiento: [*voluntas*] *enim est productiva actum*, «ya que la Voluntad produce su propio acto».[60] El problema es que Escoto no parece decir en parte alguna qué es realmente este fin libremente establecido, pese a que parece haber entendido la actividad de la libre designación como la verdadera perfección de la Voluntad.[61]

Con enorme pesar admito que éste no es el lugar (y aunque lo fuese, yo no estaría cualificada) para hacer justicia a la originalidad del pensamiento de Duns Escoto, especialmente a la «pasión por el pensamiento constructivo que impregna toda [su] genuina obra»,[62] para la que él no tuvo ni el tiempo —murió demasiado joven, demasiado joven para un filósofo— ni quizá tampoco la intención de presentarla sistemáticamente. Es difícil encontrar un gran filósofo, entre cualquiera de los grandes pensadores —de los que no hay muchos—, que todavía «necesite [tanto] ser descubierto y que requiera de nuestra atención y comprensión».[63]

Tal atención será tanto más bienvenida y a la vez tanto más difícil de proporcionar por la simple razón de que no es posible encontrar un lugar adecuado para Escoto entre sus predecesores y sus sucesores en la historia de las ideas. No basta con evitar el cliché, de manual, según el cual se le muestra como «sistemático adversario de Tomás»; de hecho, en

su insistencia en la Voluntad como la facultad más noble en comparación con el Intelecto, tuvo muchos predecesores entre los escolásticos —el más importante de ellos fue Petrus Johannis Olivi—.[64] Tampoco sería suficiente clarificar y exponer con detalle su indudable gran influencia sobre Leibniz y Descartes, incluso si sigue siendo cierto, como Windelband afirmó hace más de setenta años, que sus nexos con «el mayor de los escolásticos […] no han encontrado lamentablemente la consideración o el tratamiento que merecen».[65] Evidentemente, la profunda presencia de la herencia agustiniana en su obra es demasiado patente para no ser observada —nadie leyó con mayor simpatía ni con comprensión más profunda a Agustín— y su deuda con Aristóteles tal vez fue incluso mayor que la de Tomás de Aquino. Con todo, la verdad es que en lo que respecta a la quintaesencia de su pensamiento —la contingencia, el precio pagado jubilosamente por la libertad— no tuvo ni predecesores ni sucesores. Y tampoco los tuvo su método: una cuidadosa elaboración del *experimentum suitatis* de Olivi en experimentos de pensamiento, los cuales están dispuestos como la prueba última del examen crítico del espíritu en el curso de sus transacciones consigo y dentro de sí mismo (*experimur in nobis, experientia interna*).[66]

A continuación trataré de resumir aquellas cadenas de pensamiento [*thought-trains*] —o experimentos de pensamiento— más originales y relevantes que se oponen a los puntos clave de nuestras tradiciones filosóficas y teológicas, pero que son fácilmente pasadas por alto debido a que se presentan a la manera de los escolásticos, perdiéndose con facilidad en las complejidades de las argumentaciones escotianas. Ya he mencionado algunas de las ideas más sorprendentes: primero, su objeción al clásico cliché de «Todos los hombres quieren ser felices» (del que no quedó más que «Ningún hombre puede querer ser miserable»); segundo, su no menos sorprendente prueba de la existencia de la contingencia («dejad que todos aquellos que niegan la contingencia sean torturados hasta que reconozcan la posibilidad de *no* ser torturados»).[67] Al tropezar con estas observaciones realistas en sus eruditos circunloquios, sentimos la tentación de leerlas como meras ingeniosidades. Su validez, de acuerdo con Escoto, depende de la *experientia interna*, una experiencia del espíritu cuya evidencia sólo puede ser negada por aquellos que carecen de ella, como un ciego negaría la experiencia del color. Lo incisivo y fulgurante de tales observaciones podría sugerir destellos de intuición más que cadenas de pensamiento, pero estos bruscos flashes se presentan en general sólo en el objeto del pensamiento, una sencilla frase lacónica, resultado de largos exámenes críticos previos. A pesar de su «pasión por el pensamiento constructivo», Escoto no fue un constructor de sistemas; sus intuiciones más sorprendentes aparecen a menudo de modo casual y, por así decirlo, fuera de contexto; él debía ser consciente de las desventajas de ello, ya que nos advierte explícitamente en contra de entrar en disputas con oponentes «contenciosos» que, por carecer de «experiencia interna», disponen de todas las ocasiones para ganar un argumento y olvidar la cuestión que está en juego.[68]

Veamos primero la Contingencia como el precio que hay que pagar por la libertad. Escoto es el único pensador para quien la palabra «contingente» carece de connotación peyorativa: «Afirmo que la contingencia no es simplemente una privación o defecto del Ser como la deformidad […] que es pecado. La contingencia, más bien, es un modo positivo de Ser, igual que la necesidad es otro modo».[69] Esta postura le parece inevitable, se trata de una cuestión de integridad intelectual, si uno desea salvar la libertad. La primacía del Intelecto sobre la Voluntad debe ser rechazada «porque no puede poner a salvo la libertad de ninguna forma» —*quia hoc nullo modo salvat libertatem*—.[70] Para él la distinción principal entre cristianos y paganos descansa en la noción bíblica del origen del universo: el universo del Génesis no llegó a ser a través de la emanación de fuerzas necesarias predeterminadas, sino creado *ex nihilo* por la decisión de un Dios-Creador, Quien, debemos suponer, era enteramente libre de crear un mundo distinto en el que ni nuestras verdades matemáticas ni nuestros principios morales fuesen válidos. De ello se sigue que todo cuanto

es podría no haber sido, salvo el propio Dios. Su existencia es necesaria desde la perspectiva de un mundo no-necesario que Él libremente «modeló», pero no es necesaria en el sentido de que hubiese habido en alguna ocasión una necesidad que Le obligara o inspirase en su Creación; tal necesidad, operando a través de él, estaría en clara contradicción con la omnipotencia divina a la vez que con su supremacía.

Los hombres forman parte integrante de esta Creación y todas sus capacidades naturales, incluido su intelecto, siguen de modo natural las leyes establecidas por el divino *Fiat*. Sin embargo, a diferencia de todas las demás partes de la Creación, el Hombre no fue libremente modelado; fue creado a imagen de Dios —como si Dios no sólo necesitara ángeles en un mundo sobrenatural, sino también criaturas a su imagen en el mundo natural para hacerle compañía—. La marca distintiva de esta criatura, obviamente más próxima a Dios que cualquier otra, no es en modo alguno la creatividad; en tal caso la criatura habría sido efectivamente algo semejante a un «dios mortal» (y en mi opinión ésta es posiblemente la razón por la que Escoto no desarrolló su noción de «una meta de la Voluntad diseñada libremente», pese a que él parece haber pensado que esta «ilimitada habilidad para diseñar libremente» es la «verdadera perfección»).[71] La criatura de Dios se distingue más bien por la capacidad mental de afirmar o negar libremente, sin verse coaccionada por el deseo o por el razonamiento. Es como si el Ser, ahora dotado de existencia, necesitara el juicio último de Dios para su realización —«Y Dios vio todo lo que había hecho, y vio que era bueno»— y lo requiriese también de los mortales que habían sido creados a Su semejanza.

De todas formas, el precio de la libertad de la Voluntad es ser libre con respecto a todo objeto; el hombre puede «odiar a Dios y encontrar satisfacción en tal aborrecimiento» porque cada volición va acompañada de algún placer (*delectatio*).[72] La libertad de la Voluntad no consiste en la selección de medios para un fin predeterminado —*eudaimonia* o *beatitudo* o *bienaventuranza*—, precisamente porque este fin ya viene *dado* por la naturaleza humana; consiste en afirmar, negar o aborrecer libremente aquello a que se ve confrontada. Esta libertad de la voluntad para *adoptar una posición* mentalmente es lo que distingue al hombre del resto de la creación; sin ella sería, a lo sumo, un animal ilustrado (*bonum animal*) o, como ya había afirmado Olivi, una *bestia intellectualis*, una bestia intelectual.[73] El milagro del espíritu humano es que en virtud de la Voluntad puede trascenderlo todo (*voluntas trascendit omne creatum*, como señaló Olivi),[74] y éste es el signo de que el hombre ha sido creado a imagen de Dios. La idea bíblica de que Dios le manifestó Su preferencia al hacerle rey de las cosas creadas (salmo 8) sólo le convertiría en la más elevada de las cosas creadas, pero no le apartaría totalmente de ellas. El yo volente, cuando dice en su más alta manifestación: *«Amo: Volo ut sis»*, «Te amo, quiero que seas» —y no «Quiero tenerte» o «Quiero dominarte»—, se muestra capaz de sentir el mismo amor con el que supuestamente Dios ama a los hombres, a los que Dios creó porque quería que existieran y a los que *ama sin desearlos*.

Así es como se le presenta la cuestión al cristiano; he aquí por qué «los cristianos […] dicen que Dios actúa contingentemente […] libre y contingentemente».[75] Pero también es posible, de acuerdo con Escoto, llegar a la misma evaluación de la contingencia por el camino de la filosofía. Después de todo, fue el Filósofo quien definió lo contingente y lo accidental (*to symbēbekos*) como lo que «también podría no ser» (*endechomenon mē einai*),[76] y ¿de qué era más consciente el yo volente en cada volición si no de que también podría no querer (*experitur enim qui vult se posse non velle*)?[77] ¿Cómo hubiera podido el hombre haber sido capaz de distinguir un acto libre de un deseo irresistible sin esta prueba interna infalible?

Aparentemente lo que refutaba la libertad de la Voluntad de querer o no-querer era la ley de la causalidad, que Escoto conocía también en la versión aristotélica: una cadena de causación que haría inteligible el movimiento y que, en última instancia, conduciría a una fuente inmóvil de todo movimiento, «el motor inmóvil», una causa que en sí misma no es causada. La fuerza del argumento o, mejor, su fuerza explicativa, descansa en la

presuposición de que basta con una causa para explicar por qué algo debiera ser, antes que no-ser, esto es, para explicar el movimiento y el cambio. Escoto desafía la idea de una cadena de causalidad desarrollándose en una línea ininterrumpida de causas a través de una sucesión de causas suficientes y necesarias y teniendo que llegar finalmente a una Causa Primera no causada para evitar una regresión infinita.

Escoto inicia la discusión preguntando «si el acto de la voluntad tiene su causa en la voluntad por el objeto que la mueve o por la voluntad moviéndose a sí misma» y rechaza la respuesta de que la voluntad es movida por un objeto exterior a ella, puesto que esto no permite salvaguardar la libertad (*quia hoc nullo modo salvat libertatem*). La respuesta contraria, aquella según la cual la Voluntad es omnipotente, es también rechazada porque no puede dar cuenta de todas las consecuencias que siguen a una volición (*quia tunc non possunt salvari omnis conditiones quae consequuntir actum volendi*). Así llega a su «posición intermedia», en realidad la única que salva ambos fenómenos: la libertad y la necesidad. Presentada de esta forma, la discusión recuerda a uno de los muchos ejercicios lógicos de la escolástica, un juego más bien vacío de conceptos abstractos; sin embargo, de repente, Escoto encamina su búsqueda más lejos y llega a una teoría de «causas parciales […] [que] pueden ocurrir sobre la misma base e independientemente una de otra».

Elige, como ejemplo privilegiado, la procreación, donde dos sustancias independientes, masculina y femenina, deben coincidir para dar a luz a una criatura; y llega a la teoría de que todo cambio tiene lugar porque una pluralidad de causas llegan a coincidir, y la coincidencia engendra la textura de la realidad en los asuntos humanos.[78] Por tanto, la clave del asunto no es simplemente insistir en la libertad original de Dios al crear el mundo, y de ahí en la posibilidad de que Él hubiera podido crear un mundo totalmente diferente, sino en mostrar que el cambio y el movimiento como tales, los fenómenos que originalmente, en Aristóteles, habían conducido a la ley de la Causalidad, *aitiai* tanto como *archai*, están gobernados por la Contingencia.

«Por "contingente" —dijo Escoto—, yo no entiendo algo que no es necesario o que no siempre existió, sino algo cuyo opuesto podría haberse dado al mismo tiempo que se dio éste. […] He aquí porque no digo que algo es contingente, sino que algo ha sido *causado contingentemente*.»[79] En otras palabras, precisamente el elemento causal en los asuntos humanos es el que los condena a la contingencia y a la impredictibilidad. En efecto, nada podría hallarse en mayor contradicción con toda la tradición filosófica que esta insistencia en el carácter contingente de los procesos. (Basta pensar en el número de volúmenes que se han escrito para explicar la necesidad del estallido de las dos últimas guerras, seleccionando cada teoría una causa particular distinta, cuando ciertamente nada parece más plausible que considerar que fue una coincidencia de causas, quizá finalmente puestas en movimiento por una adicional, lo que «causó contingentemente» las dos conflagraciones.)

A pesar de que esta idea de contingencia se corresponde con la experiencia del yo volente —el cual se sabe libre en el acto de volición, no presionado por sus propósitos de actuar o no actuar—, al mismo tiempo se encuentra en una oposición, en apariencia insalvable, con respecto a otra experiencia del espíritu y del sentido común, igualmente válida, que nos dice que en realidad vivimos en un mundo fáctico de *necesidad*. Algo puede haber ocurrido de modo completamente fortuito, pero una vez llega a la existencia y asume realidad, pierde su aspecto de contingencia y se nos presenta con rasgos de necesidad. Incluso si el acontecimiento lo hemos provocado nosotros, o al menos hemos sido una de las causas que han contribuido a su acontecer —como en el caso del matrimonio o de un crimen — el mero hecho existencial de que ahora es como ha llegado a ser (sea por las razones que fueren) es probable que se resista a todas las reflexiones sobre su azar original. Una vez lo contingente ha ocurrido, ya no podemos desentrañar las hebras que lo enmarañaban antes de llegar a ser un *acontecimiento*, como si todavía pudiese ser o no ser.[80]

La razón de este extraño cambio de perspectiva, que se encuentra en la raíz de muchas de las paradojas conectadas con el problema de la libertad, es que no hay sustituto alguno, real o imaginario, para la existencia como tal. Sin duda, el flujo del tiempo y el cambio pueden disolver hechos y acontecimientos; pero cada una de estas disoluciones, incluso el cambio más radical, presupone ya la realidad que lo precedió. En palabras de Escoto, «*todo lo que es pasado es absolutamente necesario*».[81] Se ha *convertido* en condición necesaria para mi propia existencia y, mentalmente o de otra forma, yo no puedo concebir mi propia no-existencia, puesto que al ser parte integrante del Ser, no soy capaz de concebir la nada, del mismo modo que concibo a Dios como el Creador del Ser pero no a un Dios anterior a la *creatio ex nihilo*.

En otros términos, la comprensión aristotélica de la realidad desarrollándose necesariamente de una potencialidad precedente sería verificable sólo si fuera posible hacer retroceder el proceso desde la actualidad a la potencialidad, por lo menos mentalmente; pero eso no puede hacerse. Todo lo que podemos decir sobre lo que es en acto es que obviamente *no* era imposible; nunca podemos probar que era necesario sólo porque ahora nos resulta imposible imaginar un estado de cosas en el cual no hubiese ocurrido.

Esto es lo que hizo afirmar a John Stuart Mill que «nuestra conciencia interna nos dice que tenemos un poder [esto es, una libertad], que toda la experiencia externa de la raza humana nos dice que nunca lo usamos»; porque ¿de qué está hecha esta «experiencia de la raza humana» si no de los registros de los historiadores, cuya mirada dirigida hacia atrás contempla lo que *ha sido —factum est—* y que, por lo tanto, ya ha devenido necesario? En este momento, la «experiencia externa» desplaza las certezas de la «conciencia interna» sin, no obstante, destruirlas, y el resultado es que para un espíritu que pretenda coordinar y mantener en equilibrio ambas, la «conciencia interna» y la «experiencia externa», es como si la base misma de la necesidad dependiera de una contingencia.

Si, por otra parte, el espíritu, en su inquietud por la aparente contradicción a la que se enfrenta, decide orientarse exclusivamente a partir de su propia interioridad y lanzarse a una reflexión acerca del pasado, encontrará que aquí también, fácticamente y como el resultado del Devenir, el azar de los procesos ya ha sido eliminado y reorganizado en un esquema de necesidad. Ésa es la condición necesaria de la presencia existencial del yo pensante meditando sobre el significado de lo que ha llegado a ser y ahora *es*. Sin una presuposición *a priori* de alguna secuencia unilineal de acontecimientos que hayan sido causados de modo necesario y no contingente, ninguna explicación coherente sería posible. El modo natural, e incluso el único posible, de preparar y relatar una historia [*story*] es eliminar del suceso real los elementos «accidentales», cuya fiel enumeración en cualquier caso sería imposible, incluso para un cerebro electrónico.

Se dice que Escoto admitió alegremente que «no hay una verdadera respuesta al problema sobre cómo pueden ser reconciliadas libertad y necesidad».[82] No conocía la dialéctica hegeliana en la que el proceso de la necesidad puede producir libertad. Pero en su pensamiento no hacía falta reconciliarlas, ya que libertad y necesidad constituían dimensiones totalmente distintas del espíritu; si aparecía un conflicto, sería un conflicto intramuros entre el yo volente y el yo pensante, un conflicto en el que la voluntad dirige al intelecto y hace que el hombre se pregunte «¿Por qué?». La razón para ello es simple; la voluntad, como descubrió más tarde Nietzsche, es incapaz de «querer hacia atrás»; de ahí que haya que dejar al intelecto que intente averiguar lo que salió mal. La pregunta «¿Por qué?» —¿cuál es la *causa*?— es sugerida por la voluntad, ya que ésta se experimenta a sí misma como un agente causante.

Éste es el aspecto de la Voluntad que enfatizamos al decir que «la voluntad es la fuente de la acción»; o, en el lenguaje de los escolásticos, que «nuestra voluntad […] es productora de actos, y a través de ella su poseedor opera formalmente con voliciones».[83] Hablando en

términos de causalidad, primero la voluntad causa voliciones, y entonces estas voliciones, a su vez, causan efectos que ninguna voluntad puede deshacer. El intelecto, tratando de proveer a la voluntad con una causa explicativa para tranquilizar su resentimiento ante su propia impotencia, fabricará una historia para conseguir que los datos encajen. Sin la hipótesis de una necesidad, la historia carecería de coherencia.

En otras palabras, el pasado, precisamente porque es lo «absolutamente necesario», está fuera del alcance de la Voluntad. Para el propio Escoto, el asunto se presentaba de una forma más simple: los opuestos decisivos no son libertad y necesidad, sino libertad y naturaleza: Voluntad *ut natura* y Voluntad *ut libera*.[84] Como el Intelecto, la Voluntad está *naturalmente* inclinada a la necesidad, sólo que la Voluntad, a diferencia del Intelecto, puede resistir la inclinación con éxito.

La solución, sorprendentemente simple, que Escoto propone para el antiguo problema de la libertad, en la medida en que éste emerge de la misma facultad de la voluntad, está en estrecha relación con esta doctrina de la contingencia. Ya hemos expuesto con alguna extensión la curiosa escisión de la voluntad, el hecho de la división del dosen-uno, característica de todos los procesos del espíritu y descubierta en primer lugar —por Sócrates y Platón— en el proceso del pensamiento, la cual se torna en una lucha mortal entre un yo-quiero y un yo-no-quiero (entre *velle* y *nolle*) en la que ambos deben estar presentes para garantizar la libertad: *Experitur enim qui vult se posse non volle*, «Quien experimenta una volición tiene también la experiencia de ser capaz de no querer».[85] Los escolásticos, siguiendo al apóstol Pablo y a la filosofía de la Voluntad de Agustín, estaban de acuerdo en que la gracia divina era necesaria para remediar la miseria de la Voluntad. Escoto, quizás el más pío de todos ellos, se mostraba en desacuerdo. No es necesaria la intervención divina para redimir al yo volente.

El yo volente sabe muy bien cómo remediar las consecuencias del precioso y, sin embargo, altamente cuestionable don de la libertad humana; cuestionable porque el hecho de que la voluntad sea libre, no determinada ni limitada interior o exteriormente por objeto dado alguno, no significa que el hombre *qua* hombre goce de una ilimitada libertad. El modo normal del hombre de escapar a su libertad es simplemente *actuar* siguiendo las propuestas de la voluntad: «Por ejemplo, me resulta posible estar escribiendo en este momento, igual que me resulta posible no estar escribiendo; no obstante, mi acto de escribir excluye su contrario. Puedo determinarme a escribir mediante un acto de la voluntad, y mediante otro acto puedo decidir no escribir; pero no puedo actuar simultáneamente atendiendo a ambas cosas a la vez».[86] En otras palabras, la voluntad humana está indeterminada, abierta a contrarios y de ahí escindida sólo mientras su única actividad consista en formar voliciones; en el momento en que deja de querer y empieza a actuar siguiendo una de las propuestas de la voluntad, pierde su *libertas*, y el hombre, el poseedor del yo volente, es tan feliz con esta pérdida como lo era el asno de Buridán al resolver el problema de elegir entre los dos montones de heno dejándose guiar por su instinto: deja de elegir y empieza a comer.

Subyace a esta solución, que parece simplista a primera vista, una distinción establecida por Escoto —probablemente por influencia de Aristóteles— entre *activum* y *factivum*. Se trata de la diferencia entre la auténtica actividad, la *energeia* aristotélica, que tiene su fin y *ergon* dentro de sí, y la fabricación, *facere*, la cual consiste en «producir o modelar algún objeto externo»; y esto implica «que la operación es transitoria, es decir, tiene su término fuera del agente. Los artificios del hombre son producidos por una actividad pasajera».[87] Las actividades espirituales, tales como el pensamiento o la voluntad, son actividades del primer tipo, y éstas, pensaba Escoto, a pesar de no tener resultados en el mundo real, son de la más elevada «perfección» debido a que no son transitorias. Cesan no porque hayan alcanzado su propio fin, sino sólo porque el hombre, en tanto que criatura limitada y condicionada, es incapaz de continuarlas de modo indefinido.

Escoto compara estas actividades espirituales con «actividad» de la luz, que «se renueva permanentemente desde su fuente y conserva así su constancia interior y simplemente continua».[88] El don de la voluntad libre al haber sido concedido a un *ens creatum*, este ser, con el fin de protegerse a sí mismo, se ve forzado a dejar el *activum* para tomar el *factivum*, a pasar de la auténtica actividad a un forjar algo que encuentra naturalmente su final con la emergencia del producto. La transición es posible porque hay un yo-puedo inherente en cada yo-quiero, y este yo-puedo establece las limitaciones del yo-quiero que no se encuentran fuera de la misma actividad de la voluntad. *Voluntas est potentia quia ipsa aliquid potest*, «la Voluntad es un poder porque *puede* alcanzar algo», y esta potencia, inherente a la Voluntad es, de hecho, lo «opuesto a la *potentia passiva* de los aristotélicos. Es un activo […] poderoso yo-puedo […] que el ego experimenta».[89]

Con esta experiencia de la Voluntad como una potencia mental cuyo poder no consiste, como en el caso de Epicteto, en proteger al espíritu de la realidad, sino por el contrario en inspirarlo y nutrirlo de confianza en sí mismo, es como si hubiéramos alcanzado el final de una historia cuyo comienzo fue el descubrimiento de Pablo de que *velle* y *posse* no coinciden —una coincidencia que se consideraba garantizada en la Antigüedad precristiana—. La última palabra de Escoto acerca de la Voluntad como una facultad espiritual alude al mismo fenómeno que se aclaró muchos siglos después cuando Nietzsche y Heidegger identificaron Voluntad y Poder; sólo que Escoto no era consciente todavía del aspecto aniquilador (nihilista) del fenómeno, esto es, del poder que engendra la negación. Todavía no miraba el futuro como una anticipada negación del presente, o quizá sólo en la medida en que percibía la futilidad inherente a todos los acontecimientos meramente mundanos (como dijo Agustín: *Quod futurum est, transiturum expectatur*», «Lo que está en el futuro, es esperado como algo que habrá sido»).[90]

El hombre es capaz de trascender el mundo del Ser junto al cual fue creado y que será su hábitat hasta su muerte; y, sin embargo, incluso sus actividades espirituales nunca son independientes del mundo dado a los sentidos. Así, el intelecto está «estrechamente relacionado con los sentidos» y «su función innata es entender los datos sensoriales»; de modo similar, la Voluntad «está estrechamente relacionada con el apetito sensorial» y su función innata es «disfrutarlo». *Voluntas conjuncta appetitui sensitivo nata est condelectari sibi, sicut intellectus conjunctus sensui natus est intelligere sensibilia*.[91] Aquí las palabras decisivas son *condelectari sibi*, un disfrute inherente a la misma actividad de la voluntad, distinto del goce que experimenta el deseo al alcanzar el objeto deseado, el cual es transitorio —la posesión extingue el deseo y el goce—. La *condelectatio sibi* debe su disfrute a su cercanía del deseo, y Escoto dijo explícitamente que ningún disfrute espiritual puede compararse con el goce que nace de la satisfacción del deseo sensual, si no tenemos en cuenta que este goce es casi tan transitorio como el propio deseo.[92] De ahí que él distinga claramente entre voluntad y deseo porque sólo la voluntad no es pasajera. La voluntad encuentra en sí misma un deleite intrínseco tan natural como la comprensión y el conocimiento lo son para el intelecto, y puede detectarse incluso en el aborrecimiento; pero su perfección innata, la paz final en el dos-en-uno, sólo puede darse cuando la voluntad se transforma en *amor*. Si la voluntad fuera mero deseo de poseer, dejaría de ser una vez poseído el objeto: no deseo lo que tengo.

En la medida en que Escoto especula acerca de una vida más allá, esto es, una existencia «ideal» para el hombre *qua* hombre, esta esperanza de una transformación de la voluntad en amor con su inherente *delectatio* es decisiva. Esta esperada transformación de la voluntad en amor no significa que el amor deje de ser una actividad cuyo fin esté en sí misma; por ello la futura bienaventuranza, la felicidad gozada en una vida en el más allá, no puede posiblemente consistir en quietud y contemplación. La contemplación del *summum bonum*, de la «cosa» más elevada, *ergo* Dios, sería un ideal del intelecto, que siempre está basado en la intuición, la captación de una cosa en su “estidad”, *haecceitas*, la cual en la

vida de este mundo es imperfecta no sólo porque aquí lo más elevado permanece desconocido, sino también porque la intuición de la cualidad de ser esto es imperfecta: «El intelecto […] recurre a los conceptos universales precisamente porque es incapaz de captar la estidad».[93] La noción de «paz eterna» o de reposo, nace de la experiencia de la inquietud, de los deseos y apetitos de un ser necesitado que los puede trascender en las actividades espirituales sin jamás ser capaz de escapar totalmente de ellos. Lo que la voluntad en un estado de bienaventuranza, en una vida en el más allá, ya no necesita —o ya no es capaz de— es *rechazar* y aborrecer, pero esto no significa que el hombre en un estado de bienaventuranza haya perdido su capacidad de decir «Sí».

Escoto denomina «Amor» a esta aceptación incondicional: *«Amo: volo ut sis»*. «La beatitud es, por tanto, el acto mediante el cual la voluntad se pone en contacto con el objeto que se le presenta a través del intelecto y lo ama, satisfaciendo aquí plenamente su deseo natural de él.»[94] De nuevo aquí el amor es entendido como una actividad, aunque ya no espiritual, puesto que su objeto ya no está ausente a los sentidos y no es conocido imperfectamente por el intelecto. Pues «la beatitud […] consiste en conseguir plena y perfectamente el objeto tal y como él es, y no solamente como es en el espíritu».[95] El espíritu, al trascender las condiciones existenciales del «caminante», o del peregrino en la tierra, encuentra un indicio de ese bienaventurado futuro en su experiencia de auténtica actividad, esto es, en una transformación del querer en *amar*. Recurriendo a la agustiniana distinción entre *uti* y *frui*, entre usar algo para lograr algo más y gozar de algo por sí mismo, Escoto afirma que la esencia de la beatitud consiste en *fruitio*, el «perfecto amor de Dios para el bien de Dios […] distinto así del amor de Dios para el bien de uno». Aunque en el segundo caso se trate de amor para la salvación de la propia alma, sigue siendo *amor concupiscentiae*, amor con deseo.[96] Ya en Agustín encontramos la transformación del querer en amor, y es muy probable que las reflexiones de ambos autores estuvieran guiadas por las palabras de Pablo acerca de que «la caridad jamás decae» ni siquiera cuando «llega lo perfecto» y todo lo demás «desaparece» (I Corintios 13,8-13). En Agustín, la transformación acontece a raíz de la fuerza vinculante de la voluntad; no hay fuerza vinculante más poderosa que el amor con el que los amantes se aman uno a otro («maravillosamente pegados juntos»).[97] Pero en Escoto la base experiencial de la eternidad del amor es que él concibe un amor que no sólo está, por así decirlo, vaciado, purificado de deseos y necesidades, sino un amor en el cual la propia *facultad* de la Voluntad se transforma en actividad pura.

Si el milagro del espíritu humano en esta vida es que el hombre pueda trascender, al menos mental y provisionalmente, sus condiciones terrenas y gozar de la auténtica realidad de un ejercicio que tiene su fin en sí mismo, así es también en la esperanza del milagro de una vida más allá que el hombre será espiritualizado en su plena existencia. Escoto habla de un «cuerpo glorificado»,[98] que ya no depende de «facultades» cuyas actividades son interrumpidas bien por la *factivum*, la fabricación y el modelaje de objetos, bien por los deseos de una criatura necesitada —ambos convierten en transitoria toda actividad en esta vida, sin excluir las espirituales—. Transformado en amor, el desasosiego de la voluntad es aquietado pero no extinguido; el poder perdurable del amor no es sentido como una detención del movimiento —como el final de la furia de la guerra es sentida como la quietud de la paz—, sino como la serenidad de un movimiento autocontenido, autorrealizado, permanente. Aquí no son la tranquilidad y el deleite los que completan una operación perfecta, sino la quietud de un acto que reposa en su fin. En esta vida, conocemos estos actos en nuestra *experiencia interna* y, según Escoto, deberíamos ser capaces de entenderlos como indicios de un futuro incierto, en el que durarían para siempre. Entonces, «la facultad que opera se verá calmada en su objeto a través del perfecto acto [amor] mediante el cual lo alcanza».[99]

La idea de que podría existir una actividad que halle su reposo en sí misma es tan sorprendentemente original —sin precedente o continuación en la historia del pensamiento occidental— como la preferencia ontológica de Escoto por lo contingente sobre lo necesario y por lo particular existente sobre lo universal. He intentado mostrar que en Escoto no encontramos simples inversiones conceptuales, sino genuinas ideas nuevas, y todas ellas probablemente podrían ser explicadas como las condiciones especulativas para una filosofía de la libertad. Hasta donde yo sé, en la historia de la filosofía sólo Kant puede igualar a Duns Escoto en su compromiso incondicional con la libertad. Y, sin embargo, Kant no lo conoció. Por tanto, acabaré con un extraño pasaje de la *Crítica de la razón pura* que al menos trata del mismo problema, a pesar de no hacer mención alguna de la Libertad o de la Voluntad:

> Llama poderosamente la atención el que, si suponemos que algo existe, no podamos eludir la conclusión de que algo existe de modo necesario. [...] Sin embargo, si tomo un concepto cualquiera de una cosa, veo que nunca puedo representarme la existencia de ésta como absolutamente necesaria; que nada me impide, sea lo que sea lo que existe, pensar su no-ser; que consiguientemente, si bien tengo que suponer algo necesario en relación con lo existente en general, no puedo pensar ninguna cosa particular como necesaria en sí. Es decir, nunca soy capaz de *completar* el regreso a las condiciones del existir sin admitir un ser necesario, pero tampoco puedo *arrancar* de él [y concluye su deliberación unas páginas más adelante] [...] nada vincula la razón a esa existencia de modo absoluto, sino que siempre está en su poder el suprimirla mentalmente y sin ninguna contradicción, al igual que sólo mentalmente poseía consistencia la necesidad absoluta».[100]

A estas palabras se podría añadir, gracias a las enseñanzas de Escoto, que la nada absoluta no se puede encontrar en el pensamiento. Tendremos ocasión más adelante de volver sobre esta idea cuando estudiemos los inciertos destinos de la facultad de la voluntad al final de la edad moderna.

Capítulo IV

CONCLUSIONES

13. El Idealismo alemán y «el puente del arco iris de los conceptos»

Antes de llegar a la parte final de estas consideraciones intentaré justificar el último y más largo salto que hemos dado por encima de los siglos en esta esquemática y fragmentaria presentación que tuve la presunción de anunciar como una historia de la Voluntad. He mencionado ya mis dudas acerca de la legitimidad de una «historia de las ideas», una *Geistesgeschichte* que descanse en el supuesto de que las ideas se siguen y se generan una tras otra según una sucesión temporal. Este supuesto tiene sentido sólo en el sistema de la dialéctica hegeliana. Pero, más allá de cualquier teoría, existe un registro de pensamientos de los grandes pensadores cuyo lugar en la historia fáctica es indudable y cuyos testimonios, ya nieguen o afirmen la Voluntad, hemos abordado aquí sólo de pasada: por una parte, Descartes y Leibniz, y por otra, Hobbes y Spinoza.

El único gran pensador de este período que no tendría nada que ver en nuestro contexto es Kant. Su Voluntad no es una capacidad mental *especial* distinta del pensamiento, sino razón práctica, una *Vernunftwille* no muy distinta del *nous praktikos* aristotélico; el enunciado según el cual «"la razón pura puede ser práctica" es la tesis central de la filosofía moral kantiana»[1] es perfectamente correcto. La Voluntad en Kant no es la libertad de elegir (*liberum arbitrium*) ni su propia causa; para Kant, la auténtica espontaneidad, a la que a menudo denomina «espontaneidad absoluta», existe sólo en el pensamiento. La Voluntad en Kant es la delegada de la razón, es su órgano ejecutivo en todos los asuntos de la conducta.

Mucho más desconcertante, y por ello necesitado de justificación, es el hecho de haber omitido en nuestras consideraciones el desarrollo del Idealismo alemán después de Kant, haber saltado por encima de Fichte, Schelling y Hegel, quienes en su camino especulativo resumieron los siglos de la edad moderna. Pues el surgimiento y declive de la edad moderna no es una quimera de la «historia de las ideas», sino un acontecimiento real que puede ser fechado: el descubrimiento del globo terrestre y de parte del universo, el surgimiento de la ciencia moderna y su tecnología, seguido del ocaso de la autoridad de la Iglesia, de la secularización y de la ilustración.

Esta ruptura fáctica decisiva producida en nuestro pasado ha sido caracterizada e interpretada desde muy diversos y legítimos puntos de vista; para nuestros propósitos, el desarrollo más fundamental que tuvo lugar durante estos siglos fue la subjetivación del pensamiento cognitivo, así como del metafísico. Sólo durante estos siglos el hombre pudo convertirse en centro de las preocupaciones de la ciencia y la filosofía. No había sucedido en tiempos pretéritos, incluso a pesar de que, como vimos, el descubrimiento de la Voluntad coincidiera con el descubrimiento del «hombre interior» en un momento en que el hombre se había convertido en «una cuestión para sí mismo». Hubo que esperar a que la ciencia probase no sólo que los sentidos humanos estaban sujetos a error —error subsanable a la luz de la nueva evidencia que revelará la «verdad»—, sino que su aparato sensorial era eternamente incapaz de certezas autoevidentes, para que el espíritu del hombre, ahora arrojado por completo a sí mismo, empezara, con Descartes, a buscar una «certeza» que debería ser puro dato de la conciencia. Cuando Nietzsche llamaba a la edad moderna «escuela de la sospecha», quería decir que, al menos a partir de Descartes, el hombre ya no estaba seguro de nada, ni siquiera de ser real; necesitaba pruebas, no sólo de la existencia de Dios, sino también de la suya propia. La certeza de que yo-soy es lo que Descartes

encontró en su *cogito me cogitare*; esto es: en una experiencia espiritual para la que no necesitamos ninguno de los sentidos que nos dan la realidad de nosotros mismos y de un mundo exterior.

Sin duda, esta certeza es muy cuestionable. Ya el propio Pascal, influido por Descartes, objetó que esta conciencia sería difícilmente suficiente para distinguir entre sueño y realidad: un pobre artesano que soñara durante doce horas cada noche que es un rey tendría la misma vida (y disfrutaría de la misma cantidad de «felicidad») que un rey que soñase todas las noches que no es más que un pobre artesano. Además, en la medida en que «uno frecuentemente sueña que está soñando» nada puede garantizar que lo que denominamos «nuestra vida» no sea por entero un sueño del que despertamos cuando morimos. No es una solución dudar de todo (*de omnibus dubitandum est*) y encontrar certeza en la propia actividad de dudar como exigía la «nueva Filosofía [que] pone todo en duda» (Donne), ya que, ¿acaso quien duda no está obligado a dudar de que duda? Verdaderamente nadie llegó tan lejos, pero esto sólo significa que «nadie fue un perfecto escéptico [*pyrrhonien*, en Pascal]», y no porque la razón le fortaleciera en este punto: estaba refrenado por «la naturaleza, [que] ayuda a la razón impotente»; y de este modo el cartesianismo era «algo parecido a la historia de Don Quijote».[2]

Siglos más tarde, Nietzsche, pensando todavía en esta misma línea, sospechaba que era nuestra cartesiana «fe en el "yo" [pensante] [...] como la única realidad [lo que nos hacía] [...] atribuir entidad a las cosas».[3] En efecto, nada llegó a ser más característico de los últimos estadios de la metafísica que esta suerte de juego de inversión de posiciones, algo en lo que Nietzsche, con sus experimentos de pensamiento despiadadamente honestos, era un gran maestro. Pero este juego —con todo, un juego de pensamiento más que un juego de lenguaje— no fue posible hasta que, con el surgimiento del Idealismo alemán, todos los puentes se quebraron «excepto los puentes del arco iris de los conceptos»[4] o, para decirlo menos poéticamente, hasta que los filósofos cayeron en la cuenta de que «lo nuevo en nuestra posición actual en relación con la filosofía es una convicción que aún no ha tenido ninguna época: que no poseemos la verdad. Todos los hombres de antes "tenían la verdad", incluso los escépticos».[5]

Considero que Nietzsche y Heidegger fechan de forma errónea esta moderna convicción; de hecho, ella había acompañado el surgimiento de la ciencia moderna y fue atenuada más tarde por la «certeza» cartesiana como un sustituto de la verdad; ésta, a su vez, fue destruida por Kant junto con los vestigios de la escolástica que, en la forma de ejercicios lógicos y de dogmatismo de las «escuelas», habían llevado una existencia más bien frágil de pura erudición. Pero sólo al final del siglo XIX (aquí Heidegger lleva razón) la convicción de no poseer la verdad se convirtió en opinión común de las clases educadas y se instauró como algo parecido al Espíritu de la época, del que Nietzsche fue probablemente el más intrépido representante.

No obstante, el poderoso factor que retrasó esta reacción durante siglos se presentó, con el desarrollo de las ciencias, como la respuesta natural de todo pensador al enorme e impresionantemente rápido avance en el humano conocimiento, un adelanto que hizo que los siglos anteriores desde la Antigüedad aparecieran en comparación como un período de estancamiento. El concepto de *progreso* como un vasto impulso cooperativo en el interés del conocimiento por sí mismo, «en el cual todos los científicos del pasado, del presente y del futuro tienen una parte [...] apareció por primera vez totalmente desarrollado en las obras de Francis Bacon».[6] Con ello se produjo, al principio casi de manera automática, una importante mutación en la comprensión del Tiempo, la emergencia del Futuro en el lugar ocupado con anterioridad por el Presente o el Pasado. La idea de que cada generación conocería necesariamente más que su predecesora y que este progresar nunca cesaría —una convicción que sólo en nuestro tiempo ha encontrado recusadores— era lo suficientemente importante; pero, desde nuestro punto de vista, es aún más esencial la

simple percepción práctica de que «el conocimiento científico» ha sido y sólo puede ser alcanzado «paso a paso mediante las contribuciones de *generaciones* de exploradores que van construyendo sobre los hallazgos de sus predecesores y enmendándolos gradualmente».

El desarrollo de la ciencia se había iniciado con los nuevos descubrimientos de los astrónomos, científicos que no sólo habían «utilizado de forma más sistemática» los hallazgos de sus predecesores, sino que, sin los antecedentes de las generaciones pasadas y la existencia de registros fiables, hubieran sido incapaces de realizar ningún «progreso» puesto que la duración de la vida de un hombre o de una generación es evidentemente demasiado corta para verificar descubrimientos y contrastar hipótesis científicas. Más «los astrónomos compusieron catálogos de estrellas para el uso de futuros científicos», sentaron las bases para avances científicos. (Por supuesto, la astronomía no estaba completamente sola en la promoción del progreso. Tomás de Aquino fue consciente de un «incremento en el conocimiento científico» —*augmentum factum est*— que explicaba por «las carencias de conocimiento de quienes primero inventaron las ciencias». Los artesanos también usaban el método de ensayo y error y eran conscientes de ciertos avances en sus oficios. Sin embargo, los mismos gremios «estimularon la continuidad más que el progreso de la artesanía» y «el único episodio en la extensa literatura que claramente manifiesta la idea del progreso gradual del conocimiento, o mejor, de la capacidad técnica, se halla en un tratado de artillería».)[7] Con todo, la ruptura decisiva que concedió a la ciencia moderna su ímpetu se produjo en la astronomía, y la idea de progreso que, desde entonces, gobernó las demás ciencias hasta que finalmente se convirtió en la noción dominante en el concepto igualmente moderno de Historia, se basaba en su origen en la puesta en común de los datos, en el intercambio de conocimiento y en la lenta acumulación de registros que fueron los requisitos del avance astronómico. Sólo después de que el mundo se viese sacudido por los descubrimientos de los siglos XVI y XVII los desarrollos de aquel campo llamaron la atención de quienes estaban interesados en la condición humana en general.

Así, del mismo modo que la «nueva filosofía», al hacer patente lo inadecuado de nuestros sentidos, había «puesto todo en duda» y había hecho crecer la sospecha y la desesperanza, el movimiento hacia adelante del conocimiento, igualmente manifiesto, originó un inmenso optimismo respecto de lo que el hombre puede conocer y aprender. En el bien entendido de que ese optimismo no se aplicaba a los hombres en singular, ni a las comunidades relativamente pequeñas de científicos, sino sólo a la sucesión de generaciones, esto es, a la Humanidad como un todo. Por decirlo en palabras de Pascal —el primero en detectar que la idea de Progreso era un complemento necesario de la idea de Humanidad—, fue por una «prerrogativa especial [humana, y que diferencia al hombre del animal] no sólo que cada uno de los hombres haga de día en día avances en las ciencias, sino que todos juntos experimentan un progreso continuo a medida que el mundo envejece. […] Toda la sucesión de los hombres en el curso de los siglos debe *considerarse como un mismo hombre que pervive eternamente* y que aprende sin cesar».[8]

Lo decisivo en esta formulación es que la idea de «todos los hombres juntos», lo cual es naturalmente un pensamiento y no una realidad, esté inmediatamente construida a partir del modelo de «hombre», de un «sujeto» que pudiera servir como un nombre para cualquier tipo de actividad expresada en los verbos. Este concepto no era estrictamente hablando una metáfora, sino una *personificación* hecha y derecha semejante a las que encontramos en las alegorías de las narraciones renacentistas. En otras palabras, *el progreso se convirtió en el proyecto de la Humanidad*, actuando a espaldas de los hombres reales —una fuerza personificada que encontramos algo más tarde en la «mano invisible» de Adam Smith, en el «ardid de la naturaleza» de Kant, en la «astucia de la razón» de Hegel y en el «materialismo dialéctico» de Marx. Sin duda, el historiador de las ideas no verá en estas ideas más que la secularización de la Divina Providencia, una interpretación que es tanto más cuestionable

cuanto encontramos la personificación de la Humanidad en Pascal, quien ciertamente hubiera sido el último en desear una sustitución secular de Dios como el verdadero soberano del mundo.

Sea como fuere, las ideas interconectadas de Humanidad y Progreso pasaron al primer término de las especulaciones filosóficas sólo después de que la Revolución francesa hubiera demostrado al espíritu de sus espectadores la posible actualización de invisibles tales como *liberté, fraternité, egalité*, pareciendo así constituir una refutación tangible de la más antigua convicción de los pensadores, a saber, que los vaivenes de la historia y los siempre cambiantes asuntos humanos no merecen una seria consideración. (A los oídos contemporáneos puede sonar extraño el famoso *dictum* de Platón en *Las Leyes*, según el cual un hombre serio guarda su seriedad para las cosas serias y «no la gasta en futilidades»[9] como, por ejemplo, los asuntos humanos; de hecho, este *dictum* no fue nunca cuestionado antes de Vico, y Vico no tuvo influencia ni eco hasta el siglo XIX.) El advenimiento de la Revolución francesa, en muchos aspectos el punto álgido de la edad moderna, cambió el «pálido tinte del pensamiento» durante casi un siglo; los filósofos, una tribu de hombres notablemente melancólicos, pasaron a ser alegres y optimistas. Ahora creían en el Futuro y dejaron los antiguos lamentos acerca del curso del mundo a los historiadores. Lo que siglos de avances científicos —plenamente comprendidos sólo por los participantes en la gran empresa y, sin duda, más allá de la comprensión general de los filósofos— no habían sido capaces de lograr, ahora se conseguía en cuestión de décadas: que los filósofos se convirtiesen a una fe en el progreso no sólo del conocimiento, sino también de los asuntos humanos en general.

Y mientras ellos empezaron a reflexionar, con un empeño sin precedentes, sobre el curso de la *Historia*, no podían evitar adquirir casi de forma inmediata conciencia del gran enigma que les presentaba este nuevo objeto de reflexión. A saber, el simple hecho de que ninguna acción alcanza nunca la meta que persigue y que el Progreso —o cualquier otro sentido fijado en el proceso histórico— procede de una mezcla carente de sentido de «error y de violencia» (Goethe), de una «melancólica contingencia» en «el curso sin sentido de los asuntos humanos» (Kant). El significado sólo puede ser detectado por la sabiduría de la mirada retrospectiva, cuando los hombres ya no actúan y empiezan a contar la historia [*story*] de lo ocurrido; entonces parece como si los hombres, al tratar de realizar sus intenciones contrapuestas sin ritmo ni razón, hubieran sido dirigidos por una «intención de la naturaleza», por «el hilo conductor de la razón».[10] He citado a Kant y a Goethe, quienes, por así decirlo, se detuvieron en el umbral de la nueva generación: la de los idealistas alemanes para quienes los acontecimientos de la Revolución francesa fueron las experiencias decisivas de sus vidas. Pero, a pesar de que ya Vico sabía que «los hechos de la historia conocida», considerados en sí mismos, «no tienen una base común ni tampoco continuidad o coherencia», Hegel, mucho tiempo después, insistía todavía en que «las pasiones, las aspiraciones privadas y la satisfacción de los propios deseos son […] las más efectivas fuentes de acción». De aquí que no sean los registros de los eventos pasados, sino sólo el relato [*story*], el que produce sentido; y lo que es más sorprendente en las observaciones de Kant al final de su vida es que comprendió que el sujeto de la acción en la Historia tenía que ser la Humanidad, y no el hombre o cualquier comunidad humana verificable. Es también llamativo el hecho de que fuera capaz de darse cuenta de la gran imperfección en el proyecto de la Historia: «Lo extraño es que las viejas generaciones parezcan laborar penosamente sólo para estimular a las siguientes […] y que sólo las últimas hayan de tener el gozo de habitar en la casa que una larga serie de antepasados […] ha levantado, sin pensar en tomar parte en la dicha que han preparado».[11]

Probablemente se trató de una pura coincidencia que la generación que llegó a su madurez bajo el impacto de las revoluciones del siglo XVIII estuviese espiritualmente formada en la liberación del pensamiento de Kant, en la resolución del antiguo dilema entre

dogmatismo y escepticismo gracias a la introducción de una crítica de la Razón por sí misma. Y en tanto la revolución les animó a transferir la noción de Progreso desde la ciencia al reino de los asuntos humanos y a entenderlo como el progreso de la Historia, resultaba natural que dirigiesen su atención hacia la Voluntad como fuente de la acción y órgano del Futuro. El resultado fue que «el pensamiento de hacer de la libertad la suma y sustancia de la filosofía emancipó el espíritu humano en todas sus relaciones», emancipó al yo pensante para la libre especulación en cadenas de pensamiento cuya última meta era «probar […] que no sólo el Yo es todo, sino que al contrario también, todo es Yo».[12]

Lo que en Pascal había aparecido de forma restrictiva y tentativa en el concepto personificado de Humanidad, ahora empezaba a proliferar en un grado increíble. Las actividades de los hombres, tanto el pensamiento como la acción, se vieron transformadas en actividades de conceptos personificados, que hicieron la filosofía infinitamente más difícil (la dificultad principal en la filosofía de Hegel es su abstracción, sus indicaciones sólo ocasionales a los datos y fenómenos reales que tiene en mente) e increíblemente más viva. Fue una verdadera orgía de pura especulación que, en claro contraste con la crítica de la razón kantiana, rebosaba de datos históricos bajo un disfraz de abstracción radical. En la medida en que se supone que el propio concepto personificado actúa, parece como si (en palabras de Schelling) la filosofía se hubiera abierto el camino a una posición superior, hasta alcanzar «un superior realismo» en el que los meros objetos de pensamiento, los *noumena* de Kant, productos desmaterializados de la reflexión del yo pensante acerca de los datos reales —históricos en Hegel, mitológicos o religiosos en Schelling—, empiezan una curiosa danza fantasmagóricamente desencarnada cuyas etapas y ritmos no están regulados ni limitados por ninguna idea de razón.

En esta región de la pura especulación, la Voluntad apareció durante el breve período del Idealismo alemán. «En suprema y última instancia —declaró Schelling— no hay otro ser alguno que querer. Querer es el ser originario y sólo con éste concuerdan todos los predicados del mismo: ausencia de fundamento, eternidad, independencia respecto al tiempo, autoafirmación. Toda la filosofía aspira sólo a encontrar esta suprema expresión».[13] Y al citar este pasaje en su *¿Qué significa pensar*?, Heidegger afirma de inmediato: Schelling halla en el querer «los predicados que el pensar de la metafísica atribuye desde antiguo al ser, en su figura última y suprema y, en consecuencia, perfecta. Pero la *Voluntad de este querer no se entiende aquí como la facultad del alma humana*, sino que la palabra “querer” designa aquí el ser del ente en su conjunto».[14] Sin duda, Heidegger tiene razón; la Voluntad de Schelling es una entidad metafísica, pero, a diferencia de las falacias metafísicas más comunes y antiguas, ésta aparece personificada. En otro contexto y de forma más precisa, el mismo Heidegger resume el significado de este Concepto personificado: la *falsa* «opinión [fácilmente] suscita que la voluntad humana sea el origen de la voluntad de voluntad, cuando lo que ocurre es que el hombre es querido por la Voluntad de voluntad, sin que experiencie la esencia de ese querer».[15]

Con estas palabras, Heidegger se opone de modo resuelto contra el subjetivismo de la edad moderna, así como contra los análisis fenomenológicos, cuyo objetivo principal ha sido siempre «salvar los fenómenos» tal como se presentan a la conciencia. Y recurre, mientras se adentra en el «puente del arco iris de los conceptos», al Idealismo alemán y a su ingenua exclusión del hombre y de las facultades humanas en favor de los conceptos personificados.

Nietzsche identificó con una claridad sin par la inspiración existente tras la filosofía alemana poskantiana; la conocía demasiado bien, y al final siguió un camino muy parecido, si no aún más radical:

> [La filosofía alemana, dice Nietzsche] es el género más profundo de melancolía que se haya concebido: el anhelo hacia lo mejor de otro tiempo. Ningún lugar ya es nuestra patria; se ansía por fin volver atrás para encontrar un hogar [...]: ¡y estamos en el mundo griego! Pero precisamente allí están todos los puentes rotos, si se exceptúa el arco iris de los conceptos [...] ¡Hay que ser muy fino, muy ligero, muy sutil, en efecto, para poder caminar por estos puentes. Pero ¡qué felicidad es ya este deseo de espiritualidad, casi de espectralidad!

> [*Geisterhaftigkeit*]! [...] Se quiere volver *atrás*, por los Padres de la Iglesia a los griegos [...] La filosofía alemana es un fragmento... el renacimiento o la voluntad de renacimiento, voluntad de seguir en el descubrimiento de la Antigüedad, en las excavaciones de la antigua filosofía, ante todo de la filosofía presocrática —¡el más soterrado de todos los templos griegos!—. Probablemente, algunos siglos más tarde, se juzgará que toda filosofía alemana fundamente su dignidad en una gradual reconquista del antiguo terreno [...] nos hacemos más griegos de día en día, últimamente en los conceptos y valoraciones, como fantasmas helenizantes [...].[16]

No cabe duda de que el concepto personificado tuvo sus raíces en la experiencia verificable, pero el pseudorreino de espíritus desencarnados que operaban a espaldas de los hombres fue creado a partir de la añoranza de otro mundo, donde el espíritu del hombre podría sentirse en casa.

He aquí, pues, mi justificación del hecho de haber omitido en mis consideraciones ese cuerpo de pensamiento, el Idealismo alemán, en el que la especulación en el ámbito de la metafísica quizás alcanzó su punto supremo junto con su final. No he querido cruzar el «puente del arco iris de los conceptos» quizá porque no me siento lo bastante nostálgica, porque no creo en un mundo, sea éste pasado o futuro, en que el espíritu del hombre, preparado para retirarse del mundo de las apariencias, pueda o deba sentirse confortablemente en casa. Además, al menos en los casos de Nietzsche y Heidegger, precisamente el hecho de verse confrontados con la Voluntad como una facultad humana y no como una categoría ontológica fue lo que les incitó en un primer momento a repudiar la facultad y *después* a cambiar directamente de política para depositar su confianza en este hogar espectral de conceptos personificados que tan manifiestamente había sido «edificado» y decorado por el yo pensante, en tanto que opuesto al yo volente.

14. El repudio de Nietzsche de la Voluntad

En mi análisis de la Voluntad he mencionado en repetidas ocasiones dos formas totalmente distintas de entender esta facultad: por una parte, como una facultad de *elección* entre objetos o metas, el *liberum arbitrium*, que actúa como árbitro entre fines dados y que delibera con toda libertad acerca de los medios para alcanzarlos; y, por otra, como muestra «facultad de iniciar espontáneamente una serie en el tiempo (Kant)»[17] o el *initium ut esset homo creatus est* de Agustín, la capacidad del hombre para iniciar, ya que él mismo es un comienzo. Con el moderno concepto de Progreso y el cambio que supone con respecto al futuro —dejar de entenderlo como algo que se nos aproxima para pasar a considerarlo como lo que nosotros determinamos a través de los proyectos de la Voluntad—, el poder instigador de la Voluntad saltó al primer plano. De hecho, esto fue lo que ocurrió, si atendemos a la opinión común de la época.

Por otro lado, nada es más característico de los comienzos de lo que ahora denominamos «existencialismo» que la ausencia de tales resonancias optimistas. Según Nietzsche, sólo «la falta de sentido histórico», una carencia que en su opinión es «el pecado original de todos los filósofos»,[18] puede explicar ese optimismo: «¡No nos decepcionemos! El tiempo camina hacia adelante; nos gustaría creer que todo lo que está en él marcha hacia adelante, que el desarrollo se mueve hacia adelante». Y como correlato del Progreso, la idea de humanidad: «La “Humanidad” no avanza, ni siquiera existe».[19]

En otras palabras, a pesar de que la sospecha universal en los inicios de la edad moderna había sido poderosamente neutralizada, contenida, primero por la idea de Progreso y después por su aparente encarnación y apogeo en la Revolución francesa, ésta había probado ser sólo una acción diferida, cuya fuerza se agotó en sí misma. Si se quiere contemplar históricamente este desarrollo, sólo se puede afirmar que los experimentos de pensamiento de Nietzsche —«esa filosofía experimental, tal como yo la vivo, anticipa experimentalmente incluso las posibilidades del nihilismo más fundamental»—[20] completaron al final lo que había empezado con Descartes y Pascal en el siglo XVII.

Los hombres, siempre con la tentación de descorrer el velo del futuro, con la ayuda de computadoras, horóscopos o las vísceras de los animales sacrificados, han alcanzado en estas «ciencias» un récord mucho peor que en casi cualquier otra empresa científica. Con todo, si se tratara de una competición honesta entre futurólogos con respecto a nuestro propio tiempo, el premio podría muy bien caer en John Donne, un poeta sin ninguna ambición científica que, en 1611, escribió como reacción inmediata a lo que sabía que ocurría en las ciencias (que durante largo tiempo seguirían funcionando todavía bajo el nombre de «filosofía natural»). No tuvo que esperar a Descartes o a Pascal para extraer conclusiones de lo que percibía:

> Y una nueva filosofía pone todo en duda,
> el elemento fuego está bien extinguido;
> perdidos están sol y tierra; ningún ingenio humano
> puede dirigir al hombre hacia donde encontrarlos.
> […]
> Todo está hecho pedazos, toda coherencia perdida,
> toda justa distribución, o relación debida:
> príncipe, súbdito, padre, hijo; son cosas olvidadas. […]

Y termina con lamentaciones que necesitaron aproximadamente trescientos años para ser escuchadas de nuevo: «Cuando eso sabes, sabes qué triste espectro […] que este mundo es ceniza seca».[21]

Precisamente con este telón de fondo deberemos considerar a los dos últimos pensadores todavía lo bastante próximos a la herencia filosófica occidental como para reconocer en la Voluntad una de las grandes facultades espirituales. Empecemos con Nietzsche, recordando que jamás escribió un libro titulado «La voluntad de poder» y que la colección de fragmentos, notas y aforismos que lleva este título fue publicada póstumamente, seleccionada en un caos de sentencias inconexas y a menudo contradictorias. Como todos los escritos de madurez de Nietzsche, cada uno de ellos es, por así decirlo, un experimento de pensamiento, un género literario sorprendentemente raro en nuestra historia documentada. La analogía más obvia son los *Pensées* de Pascal, que comparten con *La voluntad de poder* de Nietzsche una disposición azarosa que ha llevado a los editores a intentar *re*ordenarlos, con el resultado más bien irritante de que el lector tiene serios problemas para identificarlos y fecharlos.

En primer lugar, consideraremos algunas aseveraciones descriptivas simples sin connotaciones metafísicas o filosóficas generales. La mayoría de ellas nos resultarán muy conocidas, pero será mejor no llegar precipitadamente y con influencias librescas a la conclusión con la que nos veremos confrontados aquí. Efectuar tales inferencias es especialmente tentador en el caso de Heidegger: por una parte, a raíz de su profundo conocimiento de la filosofía medieval, y, por otra, por su insistencia en la primacía del tiempo gramatical futuro en *El ser y el tiempo*. Llama la atención que en su estudio acerca de la Voluntad, que principalmente toma la forma de una interpretación de Nietzsche, en ningún lugar menciona los descubrimientos de Agustín en las *Confesiones*. De ahí que lo que nos resultará familiar en lo que sigue estará referido a las peculiares características de la facultad de querer; incluso podemos desatender sin demasiados escrúpulos la gran influencia de Schopenhauer en el joven Nietzsche. Éste sabía que «Schopenhauer habló de la “voluntad”; pero nada es más característico de su filosofía que la ausencia de toda genuina voluntad»,[22] y percibió correctamente que la razón de ello parte de un «malentendimiento básico de la *voluntad* (como si el vehemente deseo, el instinto, la energía fueran la *esencia* de la voluntad)», mientras que «la voluntad trata precisamente a los deseos de forma vehemente, como su señor, y les indica su camino y su medida»[23]

«Tener la “voluntad de” no es lo mismo que desear, anhelar, querer, ya que se distingue de todos ellos a través del elemento del Mandato […] Es inherente a la voluntad el ordenar algo.»[24] Heidegger comenta: «No hay en Nietzsche caracterización de la voluntad más

frecuente que [...] querer es ordenar; en la voluntad radica el pensamiento que comanda»[25]. No menos característico es que este pensamiento que comanda está sólo muy raramente dirigido a dominar a los otros: el mandato y la obediencia se poducen en el espíritu de un modo extrañamente similar a la concepción agustiniana, de la que Nietzsche obviamente no sabía nada.

Nietzsche explica esto más extensamente en *Más allá del bien y del mal*:

> Un hombre que realiza una volición —es alguien que da una orden a algo que hay en él, lo cual obedece [...] Pero obsérvese ahora lo más asombroso en la voluntad, —esa cosa tan compleja para designar la cual no tiene el pueblo más que *una* única palabra: en la medida en que, en un caso dado, *nosotros somos a la vez los que mandan y los que obedecen*, y, además conocemos, en cuanto somos los que obedecen, los sentimientos de coaccionar, urgir, oprimir, resistir, mover, los cuales suelen comenzar inmediatamente después del acto de voluntad; en la medida en que, por otro lado, nosotros tenemos el hábito de pasar por alto, de olvidar engañosamente esa dualidad, gracias al concepto sintético "yo" [...]; el volente cree de buena fe que la volición *basta* para la acción. Dado que en la mayoría de los casos hemos realizado una volición únicamente cuando resultaba lícito aguardar también el efecto del mandato, es decir, la obediencia [...] en suma, el volente cree, con un elevado grado de seguridad, que voluntad y acción son de algún modo una única cosa [cursivas de Arendt].

Esta operación volitiva que sólo existe en nuestros espíritus supera la dualidad mental del dos-en-uno que aquí se ha convertido en una batalla entre uno que manda y uno que se supone que obedece, al identificar el «yo» como un todo con la parte ordenante y al prever que el otro, la parte resistente, obedecerá y hará lo que se le diga. «Lo que se llama "libertad de la voluntad" es esencialmente el afecto de superioridad con respecto a quien tiene que obedecer: "Yo soy libre, 'él' tiene que obedecer"; en toda voluntad se esconde esa conciencia.»[26]

No deberíamos esperar que Nietzsche creyera en la gracia divina como poder curativo para la dualidad de la Voluntad. Lo que en la anterior descripción *es* inesperado es que se detecte en la «conciencia» de la lucha una suerte de ardid del «yo» que le hace capaz de escapar al conflicto a través de identificarse a sí mismo con la parte que ordena, y pasar por alto, por así decirlo, los sentimientos incómodos y paralizadores de ser coaccionado y por eso de estar siempre dispuesto a ofrecer resistencia. Nietzsche denuncia a menudo este sentimiento de superioridad como una ilusión, a pesar de que sea sana. En otros pasajes da cuenta de la «extrañeza» del fenómeno en su conjunto al denominarlo una «oscilación [de la voluntad] entre el sí y el no»; pero sigue fiel al sentimiento de superioridad del «yo» al identificar la oscilación con un tipo de balanceo desde el placer al dolor. El placer, distinto en éste como en otros aspectos de la *delectatio* de Escoto, es claramente el goce anticipado del yo-puedo inherente al mismo acto de la volición, independiente de la realización, del sentimiento de triunfo que todos conocemos cuando cumplimos correctamente, sin importar la alabanza o el público. En Nietzsche, la clave está en que considera los sentimientos negativos serviles de ser coaccionados y de resistir, o de resentimiento, como obstáculos necesarios sin los cuales la Voluntad ni siquiera conocería su propio poder. Sólo superando una resistencia interna, la Voluntad se torna consciente de su propia génesis: no surgió para obtener poder; el poder es su propia fuente. De nuevo, en *Más allá del bien y del mal*: «"Libertad de la voluntad" —ésta es la expresión para designar aquel complejo estado placentero del volente, *el cual manda y al mismo tiempo* se identifica con el ejecutor— y disfruta también en cuanto tal el triunfo sobre las resistencias, pero dentro de sí mismo juzga que es su voluntad la que propiamente vence las resistencias. A su sentimiento placentero de ser el que manda añade así el volente los sentimientos placenteros de los instrumentos que ejecutan [...]».[27]

Esta descripción, que asume el dos-en-uno de la Voluntad, el «yo» resistente y el «yo» triunfante, como la fuente de la Voluntad de poder, debe su plausibilidad a una inesperada introducción del principio dolor-placer en la discusión: «Disponer el placer y el displacer como hechos cardinales».[28] Del mismo modo que la simple ausencia de dolor nunca puede causar placer, la Voluntad, si no tuviese que superar ninguna resistencia, jamás podría

alcanzar poder. En este punto, Nietzsche sigue mucho más, aunque de modo inconsciente, las antiguas filosofías hedonistas que el cálculo contemporáneo de placer-dolor. En su descripción confía en la experiencia del *cese* del dolor, no en la mera ausencia de dolor o en la mera presencia del placer. La intensidad de la sensación del cese sólo es igualada por la intensidad de la sensación de dolor y siempre es mayor que cualquier placer que no guarde relación con el dolor. El placer de beber el vino más exquisito no puede ser comparado en intensidad con el placer que siente un hombre desesperadamente sediento que consigue su primer sorbo de agua. En este sentido, hay una clara distinción entre la alegría, independiente de y sin relación con las necesidades y los deseos, y el placer, el gusto sensual de una criatura cuyo cuerpo esta vivo en la medida en que necesita algo que no tiene.

Parece que la alegría puede ser sólo experimentada si se está totalmente libre del dolor y el deseo; esto es, si se mantiene fuera del cálculo dolor-placer, que Nietzsche desprecia debido a su inherente utilitarismo. La alegría —a la que Nietzsche denominó «el principio dionisíaco»— proviene de la *abundancia*, y es cierto que toda alegría es una suerte de lujo; nos vence y podemos abandonarnos a ella sólo cuando las necesidades de la vida han sido satisfechas. Pero esto no significa negar al mismo tiempo el elemento sensual en la alegría; la abundancia es, con todo, abundancia de *vida*, y en su sensual lujuria el principio dionisíaco se convierte en destrucción precisamente porque la abundancia puede permitirse la destrucción. En este sentido, ¿no se encuentra la Voluntad en la más estrecha afinidad que pueda darse con el principio de vida, el cual constantemente produce y destruye? Así, Nietzsche, define lo dionisíaco como «identificación temporal con el principio de vida (incluyendo la voluptuosidad del mártir)», como «Alegría en la destrucción […] y a la vista de progresiva ruina. […] Alegría en lo que vendrá y está en el futuro, lo que triunfa sobre las cosas que existen y, sin embargo, es bueno».[29]

El giro nietzscheano del yo-quiero al anticipado yo-puedo, que niega el yo-quiero-y-no-puedo paulino y por consiguiente toda la ética cristiana, está basado en un «Sí» a la Vida incondicional, en una elevación de la vida experimentada fuera de toda actividad espiritual al rango de valor supremo a partir del cual todo lo demás debe ser evaluado. Esto es posible y plausible porque existe efectivamente un yo-puedo inherente a todo yo-quiero, como ya vimos en nuestro análisis de Duns Escoto: *Voluntas est potentia quia ipsa alquid potest* («La Voluntad es un poder porque puede alcanzar algo»).[30] La Voluntad nietzscheana, sin embargo, no está limitada por su propio inherente yo-puedo; por ejemplo, puede querer la eternidad, y Nietzsche mira hacia un futuro que producirá el «Superhombre», esto es, una nueva especie humana lo suficientemente fuerte como para vivir en el pensamiento de un «eterno retorno». «Produjimos el pensamiento de más peso —¡*produzcamos ahora el ser* para quien éste será fácil y bendito! […] Celebrar el futuro, no el pasado. Cantar [*dichten*] el mito del futuro.»[31]

La vida, como el valor supremo, naturalmente no puede ser demostrada; es una mera hipótesis, un postulado del sentido común según el cual la voluntad es libre pues, sin ese postulado, como se ha repetido constantemente, ningún precepto de naturaleza moral, religiosa o jurídica tendría sentido. Esto se ve contradicho por la «hipótesis científica» de acuerdo con la cual —como señalara de forma notable Kant— todo acto, en el momento en que se incorpora al mundo, cae en una red de causas, y por ello aparece en una secuencia de acontecimientos explicables sólo en el contexto de la causalidad. Para Nietzsche, es decisivo que la hipótesis del sentido común constituya un «sentimiento dominante del que no nos podemos liberar incluso aunque la hipótesis científica fuese demostrada».[32] Pero la identificación entre querer y vivir, la idea de que nuestra compulsión a vivir y nuestra voluntad de querer son en último extremo lo mismo, tienen otras y quizá más serias consecuencias para el concepto nietzscheano de poder.

Esto puede aclararse si examinamos dos metáforas clave de *La gaya ciencia*, una que tiene que ver con la vida y otra que introduce el tema del «eterno retorno» —«la idea básica de Zaratustra», tal como la denominó en *Ecce Homo*, y la también idea básica de los aforismos póstumos compilados bajo el confuso título no nietzscheano de *La voluntad de poder*—. La primera aparece bajo el título «Voluntad y ola» (*Wille und Welle*):

> ¡Cuán codiciosa se acerca esta ola, como si se tratase de conseguir algo! ¡Cómo se arrastra con prisa pavorosa hasta los más recónditos rincones de las escabrosidades rocosas! [...] Parece que allí hay algo escondido que tiene valor, un gran valor. Y luego se vuelve un poco más despacio, blanca todavía por la excitación; ¿está decepcionada? Pero ya se acerca otra ola más codiciosa y más feroz que la primera; su alma parece estar llena de misterios y de la apetencia de buscar tesoros. *Así viven las olas —así vivimos los voluntariosos.* [...] Realizadlo como queráis, altaneros, rugid de placer y maldad o sumergíos de nuevo [...] y arrojad encima vuestros infinitos y blancos mechones de espuma y crestas de ola; para mí todo está bien, pues todo está tan bien para vosotros, y *yo soy tan bueno en todo para vosotros.* [...] Pues [...] os conozco a vosotros y a vuestros secretos, conozco vuestra generación. Vosotros y yo tenemos, por cierto, un mismo secreto.[33]

Aquí, en un principio, parece que nos hallamos frente a una metáfora perfecta, una «perfecta semejanza de dos relaciones entre cosas totalmente disímiles».[34] La relación de las olas con el mar del que brotan sin intención o pretensión alguna, creando una tremenda excitación sin propósito, se asemeja y, por tanto, ilustra el alboroto que la Voluntad produce en el seno del alma —siempre aparentemente a la búsqueda de algo hasta que se aquieta, aunque nunca se extingue y siempre está presta para un nuevo asalto—. La Voluntad disfruta con las voliciones como el mar con las olas, ya que «el hombre prefiere querer *la nada* a *no querer*».[35] Pero, si se examina con mayor detenimiento, se pone de manifiesto que algo verdaderamente decisivo le ha ocurrido aquí a lo que en su origen era una metáfora típicamente homérica. Ya hemos visto que estas metáforas eran siempre irreversibles: al contemplar las tormentas marinas uno se acordaba de sus emociones internas; pero tales emociones no le decían nada sobre el mar. En la metáfora nietzscheana, las dos cosas disimilares que la metáfora presenta juntas no sólo se parecen entre sí, sino que, para Nietzsche, son idénticas; y el «secreto» del cual se siente tan orgulloso es precisamente conocer su identidad. Voluntad y ola son lo mismo, y uno incluso tiende a suponer que las experiencias del yo volente han hecho que Nietzsche descubriera el alboroto del mar.

En otras palabras, las apariencias del mundo han devenido un simple *símbolo* de las experiencias internas, con el resultado de que la metáfora, en su orígen modelada para salvar la grieta entre el yo pensante o volente y el mundo de las apariencias, fracasa. El fracaso no es el resultado de haber atribuido un peso superior a los «objetos» con los que confrontar la vida humana, sino que se debe a un partidismo a favor de los dispositivos del alma del hombre, cuyas experiencias se considera que poseen una primacía absoluta. Hay muchos pasajes en Nietzsche que apuntan hacia este antropomorfismo fundamental. Para citar un ejemplo: «Todos los presupuestos de la teoría mecánica [que en Nietzsche se identifica con la "hipótesis científica"]: materia, átomo, gravitación, presión y fuerza, no son "hechos-en-sí-mismos", sino interpretaciones con la ayuda de ficciones psíquicas».[36] La ciencia moderna ha llegado a sospechas extrañamente similares en sus reflexiones especulativas acerca de sus propios resultados: «Los astrofísicos [de hoy en día] […] deben contar […] con la posibilidad de que su mundo exterior sea únicamente nuestro mundo interior vuelto del revés» (Lewis Mumford).

Vayamos ahora a nuestra segunda historia, la cual no es realmente una metáfora o un símbolo sino una *parábola*, la historia de un experimento de pensamiento que Nietzsche tituló «Das grösste Schwergewicht» («La carga más pesada»):

> Vamos a suponer que cierto día o cierta noche un demonio se introdujera furtivamente en la soledad más profunda y te dijera: «Esta vida, tal como tú la vives y la has vivido, tendrás que vivirla todavía una vez y aún innumerables veces; y se repetirá cada dolor, cada placer y cada pensamiento, cada suspiro y todo lo

indeciblemente grande y pequeño de tu vida. Además todo se repetirá en el mismo orden y sucesión [...] y hasta esta araña, y este claro de luna entre los árboles y lo mismo este instante y yo mismo. El eterno reloj de arena de la existencia se dará la vuelta siempre de nuevo, y tú con él, corpúsculo de polvo!».

¿No te echarías al suelo, rechinarías los dientes y maldecirías al demonio que así te hablase? O puede que hayas tenido alguna vez la vivencia de un instante prodigioso en el que responderías: «¡Tú eres un dios y nunca oí nada más divino». Si aquel pensamiento llegase a apoderarse de ti, te transformaría como tú eres y acaso te aplastaría. En todo tu obrar, a cada cosa y a cada paso, se impondría como la carga más pesada la pregunta: «¿Quieres que se repita esto otra vez y aún innumerables veces?». O, *¿cómo tendrías tú que ser bueno para ti mismo y para la vida, no aspirando a nada más* que a confirmar y sellar esto mismo eternamente?[37]

Ninguna versión posterior de la idea de eterno retorno muestra tan inequívocamente su característica principal, a saber, que no se trata de una teoría ni de una doctrina, ni siquiera de una hipótesis, sino de un mero experimento de pensamiento. Como tal, y puesto que implica un retorno experimental al antiguo concepto cíclico del tiempo, parece estar en contradicción flagrante con cualquier posible noción de la Voluntad, cuyos proyectos siempre presumen un tiempo rectilíneo y un futuro desconocido y, por tanto, abierto al cambio. En el contexto de las afirmaciones de Nietzsche acerca de la Voluntad y del cambio que postulaba desde el yo-quiero a un anticipado yo-puedo, la única afinidad entre las dos historias parece descansar en el «tremendo momento» de desbordante «benevolencia» —el «estar bien dispuesto para» la Vida— que obviamente da a luz en cada momento al pensamiento.

Si lo contemplamos en términos de su noción de la Voluntad, éste sería el momento en que el sentimiento yo-puedo se encuentra en su punto álgido y despliega un «sentimiento general de fortaleza» (*Karftgefühl*). Esta emoción, como observa Nietzsche, a menudo emerge en nosotros «incluso antes del hecho, provocada por la idea de lo que hay que hacer (como la vista de un enemigo o de un obstáculo frente al que nos sentimos iguales)». Para la voluntad que está operando, esta emoción tiene escasas consecuencias; se trata «siempre de un sentimiento que acompaña», al que adscribimos erróneamente la «fuerza de la acción», la cualidad de un agente causante. «Nuestra creencia en la causalidad es una creencia en la fuerza y en el efecto; una transferencia a partir de nuestra propia experiencia (en la que) identificamos la fuerza y el sentimiento de fuerza».[38] El famoso descubrimiento de Hume de que la relación entre causa y efecto descansa en una creencia engendrada por la costumbre y la asociación, y no por el conocimiento, Nietzsche lo hizo de nuevo, y con muchas variaciones, aunque no fue consciente de haber tenido un predecesor.

Su propio examen es más inquisitivo y más crítico porque, en el lugar del cálculo de utilidad de Hume y de su «sentimiento moral», pone la experiencia de un yo-quiero que es seguido por un efecto; esto es, él usa el hecho de que el hombre es consciente de sí mismo como agente causante incluso antes de que haya hecho algo. Pero Nietzsche no cree que esto convierta a la Voluntad en menos irrelevante, ya que para él, como para Hume, la libre voluntad es una ilusión inherente a la naturaleza humana, una ilusión de la que la filosofía, un examen crítico de nuestras facultades, nos curará. Sólo que para Nietzsche las consecuencias morales de esta cura son decididamente más serias.

Si ya no podemos adscribir «el valor de una acción […] a la *intención*, al propósito en virtud del cual se actúa o se vive […] [si] la ausencia de intención y propósito en los acontecimientos llega cada vez más y más al terreno de la conciencia», la conclusión de que «Nada tiene significado alguno» parece inevitable, puesto que «esta melancólica frase significa: “Todo significado reposa en la intención; y si la intención también está ausente, entonces falta asimismo el significado”». De ahí que: «¿Por qué razón “un propósito” no podría ser un epifenómeno en la serie de cambios de fuerzas efectivas que dan a luz la acción con arreglo a un propósito —una pálida imagen en nuestra conciencia […] un síntoma de lo que ocurre, *no* de sus causas—? Pero con esto hemos criticado a la *misma voluntad*: ¿no es una ilusión tomar como causa lo que aparece en la conciencia como un acto de voluntad?».[39]

El hecho de que este pasaje sea contemporáneo de los referidos al «eterno retorno» nos justifica para preguntar si y cómo estos dos pensamientos pueden ser, si no reconciliados, al menos concebidos de modo que no topen frontalmente uno con otro. Comentemos, en primer lugar, de forma muy breve, las pocas afirmaciones descriptivas, no especulativas, que Nietzsche realizó acerca de la Voluntad.

En primer lugar, tenemos —algo que parece obvio pero que nunca se ha señalado anteriormente— que «la Voluntad no puede querer hacia atrás»; no puede detener la rueda del tiempo. Ésta es la versión nietzscheana del yo-quiero-y-*no*-puedo, puesto que precisamente esta volición hacia atrás es lo que la Voluntad quiere y pretende. Nietzsche deriva de esta impotencia todo el mal humano —el resentimiento, la sed de venganza (castigamos porque no podemos deshacer lo ya hecho), la sed del poder para dominar a otros—. A esta «genealogía de la moral», podríamos añadir que la impotencia de la Voluntad induce a los hombres a preferir mirar hacia atrás, recordando y pensando, porque, en la mirada retrospectiva, todo lo que es *parece* ser necesario. El rechazo de lo volitivo libera al hombre de una responsabilidad que sería insoportable si nada de lo hecho pudiera deshacerse. En cualquier caso, probablemente la colisión de la Voluntad con el pasado hizo que Nietzsche experimentara con el eterno retorno.

En segundo lugar, el concepto de «voluntad-de-poder» es redundante: la Voluntad genera poder a través de la volición, de aquí que la voluntad cuyo objetivo es la humildad no es menos poderosa que la voluntad de dominar sobre otros. El acto volitivo mismo ya es un acto de potencia, una indicación de fuerza («el sentimiento de fortaleza», *Kraftgefühl*) que va más allá de lo que hace falta para satisfacer las necesidades y demandas de la vida cotidiana. Si existe una contradicción simple en los experimentos de pensamiento de Nietzsche es la que se da entre la impotencia fáctica de la voluntad —quiere pero no puede querer hacia atrás— y ese sentimiento de fortaleza.

En tercer lugar, la Voluntad —tanto si quiere hacia atrás y siente su impotencia como si quiere hacia adelante y siente su fortaleza— trasciende lo puramente dado del mundo. Esta trascendencia es gratuita y corresponde a la abrumadora sobreabundancia de la vida. De aquí que la auténtica meta de la voluntad sea la abundancia: «Por las palabras “libertad de la Voluntad” significamos este sentimiento de un exceso de fortaleza» y el sentimiento es más que una mera ilusión de la conciencia porque se corresponde de hecho con la superabundancia de la vida misma. Por ello, se podría entender toda la Vida como una Voluntad-de-poder. «Sólo donde hay vida hay también voluntad: pero no voluntad de vida, sino […] ¡voluntad de poder!»[40] Pues se podría explicar muy bien «la nutrición» como la «consecuencia de una apropiación insaciable, como consecuencia de la voluntad de poder [y] la “procreación” [como] el desmoronamiento que sobreviene cuando células dominantes son incapaces de organizar lo que ha sido apropiado».[41]

A este trascender inherente a la volición, Nietzsche lo denomina «superación». Es posible gracias a la abundancia: la misma actividad es vista como creatividad, y la «virtud» que corresponde a este complejo conjunto de ideas es la generosidad —la superación de la sed de venganza. Es la extravagancia y «la temeridad [*Übermut*] de una voluntad desbordante, derrochadora» la que comienza un futuro, más allá de todo pasado y presente. *Excedente*, de acuerdo con Nietzsche así como con Marx (el hecho de un excedente de fuerza laborante que queda después de que hayan sido satisfechos los requisitos para la preservación de la vida individual y la supervivencia de la especie), constituye la *conditio-per-quam* de toda cultura. El así llamado superhombre es hombre sólo en la medida en que es capaz de trascender, «de superarse» a sí mismo. Pero esta superación, no deberíamos olvidarlo, sólo es un ejercicio mental: «Recrear todo “fue” en un “así lo quise”; ¡sólo eso sería para mí redención».[42] Pues «el hombre busca un mundo […] que no sea contradictorio, que no decepcione, que no cambie, un mundo *verdadero* […]». El hombre, tal como es ahora cuando es honesto, es nihilista, esto es, «un hombre que juzga del mundo

como es lo que debería *no ser*, y del mundo como debería ser lo que no existe [...] [Para vencer el nihilismo hace falta] la fuerza para invertir valores y para deificar [...] el mundo aparente como el único mundo, y llamarlos buenos».[43]

Está claro que lo necesario no es tanto cambiar el mundo o los hombres como cambiar su modo de «evaluarlo», en otros términos, su manera de pensar y de reflexionar sobre él. Según Nietzsche, lo que debe ser superado son los filósofos, aquellos para quienes su «vida es un experimento de cognición»;[44] tienen que aprender cómo vencer. Si Nietzsche hubiera desarrollado estos pensamientos en una filosofía sistemática, habría conseguido un tipo muy enriquecido de doctrina epictetiana, enseñando una vez más el «arte de vivir la propia vida» cuyo truco psicológico más poderoso consiste en querer que suceda lo que de cualquier modo sucede.[45]

Pero la cuestión es que Nietzsche, que conocía y valoraba mucho a Epicteto, no se detuvo en el descubrimiento de la omnipotencia mental de la Voluntad. Se embarcó en una construcción del mundo dado que tuviese sentido, que fuese una morada apropiada para una criatura cuya «fuerza de voluntad [es lo suficientemente grande] como para prescindir del sentido en las cosas [...] como para vivir en un mundo insensato».[46] «Eterno retorno» es el término para este pensamiento redentor final por cuanto proclama la «*Inocencia* de todo Devenir» (*die Unschuld des Werdens*) y con ella su inherente desatino y falta de propósito, su libertad de culpa y de responsabilidad.

«Inocencia del Devenir» y «Eterno retorno» no están sacados de una facultad mental; están arraigados en el *hecho* indiscutible de que somos efectivamente «arrojados» al mundo (Heidegger), de que nadie nos ha preguntado si deseábamos estar aquí o ser como somos. Por todo lo que sabemos o podemos saber, «nadie es responsable de la existencia del hombre en absoluto, de que sea como es, o de que sea en estas circunstancias o en este medio ambiente». De ahí que la idea básica de la esencia del Ser sea «que *no hay hechos morales* en absoluto», una idea que Nietzsche, según dijo, fue el primero en formular. Sus consecuencias son muy importantes no sólo porque el cristianismo y su concepto de un «“orden moral del mundo” continúan infectando la inocencia del devenir por medio del “castigo” y la “culpa” [y, por tanto, puede ser visto como] una metafísica del verdugo», sino porque, con la eliminación de la intención y el propósito de alguien a quien hacer «responsable», la misma causalidad es eliminada; nada puede ser «remontado» a una causa una vez que la *causa prima* es eliminada.[47]

Con la eliminación de causa y efecto, desaparece el sentido de la estructura rectilínea del Tiempo, cuyo pasado siempre es entendido como la causa del presente, cuyo presente es el tiempo de la intención y de la preparación de nuestros proyectos para el futuro, y cuyo futuro es el resultado de ambos. Junto a esto, ese tiempo se desmorona bajo el peso de la no menos fáctica intuición de que «Todo pasa»,[48] de que el futuro sólo trae lo que *habrá sido*, y, por tanto, que todo lo que es «merece pasar». Igual que todo yo-quiero, en su identificación con la parte que da las órdenes del dos-en-uno, anticipa triunfalmente un yo-puedo, la expectación, el humor con el que la Voluntad afecta al alma, contiene en sí misma la melancolía de un y-esto-también-*habrá-sido*, la previsión del pasado del futuro, el cual reafirma el Pasado como el tiempo gramatical dominante en el Tiempo. La única redención de este Pasado omnidevorador es el pensamiento de que todo lo que pasa retorna, esto es, una construcción cíclica del tiempo que hace que el Ser se balancee dentro de sí mismo.

Pero ¿la Vida misma no está construida así, a un día no le sigue otro; no se sucede estación tras estación repitiéndose a sí misma en una eterna similitud? ¿No es esta concepción del mundo mucho más «fiel» a la realidad tal como la conocemos, que la de los filósofos? «Si el movimiento del mundo tendiese hacia un estado final, éste ya habría sido alcanzado. El único hecho fundamental, no obstante, es que no tiende a un estado final; y toda filosofía e hipótesis científica [...] que necesiten tal estado final se verán *refutadas* por este hecho fundamental. Busco una concepción del mundo que tenga en cuenta este hecho.

El Devenir debe ser explicado sin recurrir a intenciones finales; el Devenir debe aparecer justificado en todo momento (o ser incapaz de sufrir evaluación, lo que es lo mismo en definitiva); el presente no debe ser justificado en absoluto por referencia al futuro, ni el pasado por referencia al presente. […]». Nietzsche entonces resume de la siguiente forma: «1) El Devenir no pretende un *estado final*, no fluye en el «ser». 2) El Devenir no es un mero *estado aparente*; es posible que el mundo de los seres sea una mera apariencia. 3) El Devenir posee [el mismo valor] en todo momento […]; en otras palabras, carece de valor en absoluto, ya que falta alguna cosa en cuya comparación pueda ser medido. *El valor total del mundo no puede ser evaluado*».[49]

En el tumulto de aforismos, observaciones y experimentos de pensamiento que constituye la colección póstuma titulada *La voluntad de poder*, la importancia de este último pasaje que he recogido con alguna extensión es difícil de delimitar. Juzgando a partir de indicios internos, me siento inclinada a entenderlo como la última palabra de Nietzsche acerca del tema; y esta última palabra es con toda claridad un repudio de la Voluntad y del yo volente, cuyas experiencias internas han llevado a los hombres juiciosos a asumir que en la realidad existen cosas tales como causa y efecto, intención y meta. El Superhombre es aquel que ha vencido estas falacias y cuyas intuiciones son lo suficientemente fuertes como para resistir los dictados de la Voluntad o para dar la vuelta a su voluntad, redimirla de todas las oscilaciones, para sumirla en una quietud tal que «apartar la mirada» sea la única negación,[50] porque no queda nada sino el deseo de ser un afirmativo, «uno que dice sí», de bendecir todo lo que está por venir, «de bendecir y decir Amén».[51]

15. La Voluntad-de-no-querer de Heidegger

No encontramos el término «querer» ni «pensar» en los primeros escritos de Heidegger antes de lo que se ha llamado el cambio (*Kehre*) o el «giro» que tuvo lugar a mediados de los años treinta; tampoco el nombre de Nietzsche se menciona en parte alguna de *El ser y el tiempo*.[52] De ahí que la postura de Heidegger sobre la facultad de la Voluntad —que culmina en su apasionada insistencia en querer «*no* querer», la cual, por supuesto, no tiene nada que ver con la oscilación de la Voluntad entre *velle* y *nolle*, volición y nolición— provenga de manera directa del modo extremadamente cuidadoso en que investiga la obra de Nietzsche, a la que, después de 1940, retorna sin cesar. De ahí que los dos volúmenes de su *Nietzsche*, publicados en 1961, sean de lo más revelador en algunos aspectos; contienen los cursos dictados entre 1936 y 1940, esto es, en la misma época en que tuvo lugar el «giro» y, por tanto, no habían sido sometidos todavía a las propias autointerpretaciones de Heidegger. Si en la lectura de estos dos volúmenes obviamos la posterior reinterpretación de Heidegger (que apareció antes de la publicación de *Nietzsche),* nos sentiremos tentados a datar el «giro», en tanto que acontecimiento autobiográfico concreto, entre el primer volumen y el segundo: puesto que, para decirlo con contundencia, el primer volumen explica a Nietzsche siguiéndole paso a paso, mientras que el segundo está escrito en un tono temperado aunque inequívocamente polémico. Este importante cambio de actitud sólo ha sido observado, hasta donde yo sé, por J. L. Mehta, en su excelente libro *The Philosophy of Martin Heidegger*[53] y, de forma menos decisiva, por Walter Schulz. La pertinencia de esta datación parece evidente: el giro es original y principalmente en contra de la voluntad de poder. En la concepción de Heidegger, la voluntad de gobernar y dominar es una suerte de pecado original, del que se sintió culpable cuando trató de reconciliarse con su breve pasado en el movimiento nazi.

Cuando más tarde anunció públicamente —por primera vez en la *Carta sobre el humanismo* (1949)—[54] que se había producido un «giro», ya llevaba años refundiendo sus puntos de vista sobre la historia, desde los griegos hasta el presente, atendiendo principalmente a la relación entre el Ser y el Hombre, y no a la Voluntad. Durante aquellos

primeros años, el «giro» había sido originalmente contra la autoafirmación del hombre (como proclamó en su famoso discurso al ser nombrado rector de la Universidad de Friburgo en 1933)[55] encarnada simbólicamente en Prometeo, «el primer filósofo», figura que no se menciona en ninguna otra parte de su obra. Pero ahora se vuelve contra el pretendido subjetivismo de *El ser y el tiempo* y contra la principal preocupación de este libro por la existencia del hombre, por su modo de ser.

Para decirlo de forma aproximada y muy simplificada: mientras Heidegger se había ocupado siempre de «la cuestión del sentido del Ser», su primera meta «provisional» había sido analizar el ser del hombre como el único ente que puede formular esta cuestión, ya que afecta a su propio ser; de ahí que cuando el hombre se plantea la pregunta «¿Qué es el Ser?», se vea devuelto a sí mismo. En cambio cuando, devuelto a sí mismo, se interroga acerca de la cuestión «¿Quién es el Hombre?», sea el Ser el que pasa a primer plano; es el Ser, tal como ahora emerge, el que obliga al hombre a pensar. («Heidegger se vio forzado a alejarse de la aproximación original de *El ser y el tiempo*; en lugar de buscar una aproximación al Ser a través de la apertura y trascendencia inherentes al hombre, ahora trata de definir el hombre en términos del Ser»).[56] Y lo primero que el Ser exige del hombre es que dé cumplimiento a la «diferencia ontológica», esto es, la diferencia entre la mera condición de ente de los entes y el Ser de esta condición de ente él mismo, el Ser del Ser. Como el propio Heidegger declara en su *Carta sobre el humanismo*: «El pensar, dicho sin más, es el pensar del ser. El genitivo dice dos cosas. El pensar es del ser, en la medida en que, como acontecimiento propio del ser, pertenece al ser. El pensar es al mismo tiempo pensar del ser, en la medida en que, al pertenecer al ser, está a la escucha del ser».[57] La escucha del hombre transforma la silenciosa demanda del Ser en discurso, y «el lenguaje es el lenguaje del ser, como las nubes son las nubes del cielo».[58]

En este sentido, el «giro» tiene dos consecuencias importantes que tienen poco que ver con el repudio de la Voluntad. En primer lugar, el Pensamiento ya no es «subjetivo». Naturalmente, sin ser pensado por el hombre, el Ser no llegaría jamás a manifestarse; depende del hombre, quien le ofrece una morada: «El lenguaje es la morada del Ser». Pero lo que el hombre piensa no surge de su propia creatividad o espontaneidad; es la respuesta obediente a un mandato del Ser. En segundo lugar, los entes en los que el mundo de las apariencias se da al hombre le distraen del Ser, que se oculta tras ellas —de forma semejante a como los árboles ocultan el bosque, el cual, sin embargo, visto desde fuera, está constituido por ellos.

En otras palabras, el «olvido del Ser» (*Seinsvergessenheit*) pertenece a la misma naturaleza de la relación entre el Hombre y el Ser. Aquí, Heidegger ya no se contenta con eliminar el yo volente en favor del yo pensante, sosteniendo, por ejemplo, como hace todavía en *Nietzsche*, que la insistencia de la Voluntad en el futuro obliga al hombre al *olvido* del pasado y priva al pensamiento de su principal actividad, *andenken*, el recuerdo: «La Voluntad nunca ha tenido el inicio como propio; esencialmente, ya siempre lo ha abandonado por el olvido».[59] Aquí, desubjetiviza el propio pensamiento, lo sustrae de su sujeto, el hombre como un ser pensante, y lo transforma en una función del Ser, en la cual toda «eficacia descansa […] fluyendo desde ahí hacia la esencia (*das Seiende*)», determinando así el verdadero curso del mundo. «El pensar se deja reclamar por el Ser [ése es el verdadero significado de lo que sucede a través de las esencias] para decir la verdad del Ser.»[60] Esta reinterpretación del «giro», mucho más que el propio giro, determina todo el desarrollo de la última filosofía de Heidegger. Resumida en la *Carta sobre el humanismo*, que interpreta *El ser y el tiempo* como una anticipación y preparación necesarias para el «giro», se centra en la idea de que pensar, esto es, llevar «al lenguaje la palabra inexpresada del ser», es el único hacer (*Tun*) auténtico del hombre; aquí, la «Historia del Ser» (*Seinsgeschichte*), que trasciende todos los actos meramente humanos y es superior a ellos, se desarrolla realmente. Este pensar rememora en la medida en que escucha la voz

del Ser en las palabras de los grandes filósofos del pasado; pero el pasado le llega desde la dirección opuesta, de modo que el «descenso» (*Abstieg*) al pasado coincide con la expectación paciente y reflexiva de la llegada del futuro [*l'avenant*].[61]

Empecemos con el giro original. Ya en el primer volumen de *Nietzsche*, donde Heidegger sigue cuidadosamente las caracterizaciones descriptivas que Nietzsche hace de la Voluntad, utiliza lo que más tarde será la «diferencia ontológica»: la distinción entre el Ser del Ser y la condición de ente (*Seiendheit)* de los entes. De acuerdo con esta interpretación, la voluntad de poder significa la constitución, el modo dominante según el cual todo lo que es, verdaderamente *es*. En este sentido, la Voluntad es entendida como una mera función del proceso de la vida —«el "mundo" no es más que una creación de la acción de la "vida" misma»—,[62] mientras que el «eterno retorno» es contemplado como el término usado por Nietzsche para el Ser del Ser, a través del cual se elimina la transitoria naturaleza y, el Devenir, el medio de la propositividad de la voluntad de poder, recibe el sello del Ser. El «eterno retorno» es el pensamiento más afirmativo porque es la negación de la negación. Desde esta perspectiva, la voluntad de poder no es más que un impulso biológico que mantiene girando la rueda y es trascendido por una Voluntad que va más allá del instinto de vida al decir «sí» a la vida. A los ojos de Nietzsche, como ya vimos, «el Devenir no tiende hacia ninguna meta; no desagua en un "ser" […] el Devenir tiene en todo momento igual valor: […] en otros términos, no tiene ningún valor, porque falta una cosa con la cual se pudiera medir y en relación con la cual la palabra "valor" tenga sentido».[63]

Tal y como lo entiende Heidegger, la contradicción real en Nietzsche no se debe a la oposición aparente entre la voluntad de poder —que al estar dirigida a una meta, presupone un concepto de tiempo rectilíneo— y el eterno retorno con su concepto cíclico de tiempo. Descansa, más bien, en la «transvaloración de los valores» de Nietzsche, que, de acuerdo con el propio Nietzsche, sólo tiene sentido en el marco de la voluntad de poder, pero a la que, sin embargo, consideró como la consecuencia última del pensamiento del «eterno retorno». En otras palabras, la voluntad de poder, «afirmando valores en ella misma», es a fin de cuentas la que determinó la filosofía de la Voluntad de Nietzsche. La voluntad de poder «evalúa» al final un Devenir eternamente recurrente como la única salida a la falta de sentido de la vida y del mundo, y esta transposición no sólo es un retorno a «la subjetividad que se distingue por pensar en términos de valor»,[64] sino que además está afectada por la misma ausencia de radicalismo, característica del platonismo invertido de Nietzsche que, al dar la vuelta a las cosas, conserva intacto el marco categorial en que tales inversiones pueden operar.

El análisis estrictamente fenomenológico que Heidegger hace de la Voluntad en el primer volumen de su *Nietzsche* sigue muy de cerca los tempranos análisis del sí-mismo [*self*] en *El ser y el tiempo*, salvo que ahora la Voluntad ocupa el lugar adscrito a la Cura en la primera obra. Leemos lo siguiente: «Una autoobservación y disección arbitraria, por más insistente que sea, jamás nos sacará a la luz a nosotros mismos, a nuestra mismidad y al modo en que se encuentra. En el querer, en cambio, y correspondientemente también en el no querer, nos sacamos a la luz, a una luz que es encendida por el querer mismo. Querer es siempre un llevarse-a-sí-mismo y con ello un encontrarse en el ir-más-allá-de-sí […] En el querer nos acogemos a nosotros mismos como lo que propiamente somos. Sólo en la voluntad nos recogemos en la esencia más propia».[65] De ahí que «querer, de acuerdo con su esencia propia, es: querer-a-sí-mismo, el "sí" no entendido nunca como algo que está sólo allí delante y simplemente subsiste, sino como lo que aún quiere devenir lo que es […] querer-alejarse-de-sí es, en el fondo, un no querer».[66] Veremos más adelante que este retorno al concepto del sí mismo de *El ser y el tiempo* no carece de importancia para el «giro» o el «cambio de humor» manifiesto en el segundo volumen.

En el segundo volumen, el énfasis se desplaza de modo decisivo desde el pensamiento del «eterno retorno» a una interpretación de la Voluntad que la reduce prácticamente a voluntad de poder, en el sentido específico de voluntad de ordenar y de dominar mucho más que como expresión del instinto de vida. La idea del primer volumen, según la cual todo acto de volición, al ser un mandato, genera una contravoluntad (*Widerwillen*) —esto es, la noción de un obstáculo necesario en todo acto de querer, que debe primero superar un no-querer— es elevada ahora al rango de característica inherente a todo acto de hacer. Por ejemplo, para un carpintero, la madera constituye un obstáculo «frente al cual» trabaja cuando la obliga a convertirse en una mesa.[67] Y esto es nuevamente generalizado: cada objeto, en virtud de ser un «objeto» —y no simplemente una cosa independiente de la valoración, cálculo y fabricación humanos—, está ahí para ser superado por un sujeto. La voluntad de poder es la culminación de la moderna era de la subjetivación: todas las facultades del hombre están bajo el mandato de la Voluntad. «Querer es querer ser señor […] [Es] desde su base y exclusivamente: ordenar […] En la orden, el que ordena […] se obedece a sí mismo. De esta forma, el que ordena es superior a sí mismo.[68]

Aquí el concepto de Voluntad pierde en efecto sus características biológicas, que tienen un papel tan importante en la concepción nietzscheana de la Voluntad como mero síntoma de la vida instintiva. Está en la naturaleza del poder —y ya no en la naturaleza de la superabundancia y superávit de la vida— extenderse y dilatarse: «Existe el poder únicamente en la medida en que incrementa su poder, y en la medida en que [la voluntad de poder] ordena este incremento». La Voluntad se estimula a sí misma al dar órdenes; la esencia del poder no es la vida sino «la voluntad de poder. Esta *esencia* del poder, y nunca sólo un *quantum* de poder, sí constituye la meta de la Voluntad, en el significado esencial de que la voluntad sólo puede ser ella misma voluntad en la esencia del poder. Por eso la Voluntad precisa necesariamente esa meta. Por ello, en la esencia de la voluntad reina el terror al vacío. Éste consiste en la extinción de la voluntad, en no querer. Por eso puede decirse (citando a Nietzsche) de la voluntad que "prefiere querer la nada antes que no querer" […] "Querer la nada" quiere decir aquí: *querer [...] la negación, la aniquilación, la devastación*».[69]

La última palabra sobre esta facultad tiene que ver con el carácter destructivo, igual que la última de Nietzsche aludía a su «creatividad» y a la superabundancia. Esta destructividad se manifiesta en la obsesión de la Voluntad con el futuro, que fuerza a los hombres al *olvido*. Para querer el futuro, en el sentido de ser el dueño del futuro, los hombres han de olvidar y, en último extremo, destruir el pasado. Del descubrimiento nietzscheano de que la Voluntad no puede «querer hacia atrás» se sigue no sólo frustración y resentimiento, sino también la voluntad positiva, activa, de aniquilar lo que fue. Y dado que todo lo que es real ha «devenido», es decir, incorpora un pasado, esta destructividad, a fin de cuentas, guarda relación con todo lo que es.

Heidegger lo resume en ¿*Qué significa pensar*?: «Enfrentada con lo que "fue", la volición nada tiene que decir ya […] El "fue" resiste la volición de la Voluntad […] el "fue" es rebelde y contrario a la Voluntad […] Pero, por medio de este rechazo, lo contrario se enraíza en la volición misma. La volición […] sufre a partir de ello —esto es, la Voluntad sufre a partir de sí misma […] a partir de […] lo que se ha ido, el pasado—. Mas el pasado tiene su origen en el pasar […] Así, la Voluntad misma quiere el pasar […] El rechazo de la Voluntad contra todo "fue" toma la forma de *la voluntad de hacer que todo pase*, de aquí el querer que todo merece pasar de largo. El rechazo que surge en la Voluntad es, entonces, la voluntad en contra de todo lo que pasa —*todo*, esto es, contra todo lo que se origina, para pasar de su origen a un estar y luego un *subsistir*».[70]

En esta interpretación radical de Nietzsche, la Voluntad es esencialmente destructiva, y el «giro» original de Heidegger se opone a esta destructividad. Desde esta óptica, la verdadera naturaleza de la tecnología es la voluntad de querer —esto es, de someter el

mundo entero a su dominio y gobierno—, cuyo fin natural sólo puede ser la destrucción total. La alternativa a tal dominación es «dejar ser», y dejar ser en tanto que actividad es un pensar que obedece a la llamada del Ser. El humor que impregna el dejar-ser del pensamiento es el opuesto al de la propositividad en el querer; posteriormente, en su reinterpretación del «giro», Heidegger lo denomina *Gelassenheit*, una calma que corresponde al dejarlo-ser y que «nos prepara» para «un pensar que es algo diferente del querer».[71] Este pensar yace «más allá de la diferenciación de actividad y pasividad», porque está más allá del «dominio de la Voluntad», esto es, más allá de la categoría de causalidad, que Heidegger, de acuerdo con Nietzsche, deriva de la experiencia del yo volente de causar efectos y, por consiguiente, de una ilusión producida por la conciencia de sí.

La idea de que el pensamiento y la volición no son meramente dos facultades distintas del enigmático ser denominado «hombre», sino que son opuestas, está presente tanto en Nietzsche como en Heidegger. Se trata de su versión del conflicto a muerte que tiene lugar cuando el dos-en-uno de la conciencia, actualizado en el silencioso diálogo entre yo y yo mismo, cambia su armonía y su amistad originales por un conflicto continuo entre la voluntad y la contravoluntad, entre mandato y resistencia. Ya hemos encontrado testimonios de este conflicto a lo largo de la historia de esta facultad.

La diferencia entre la posición de Heidegger y la de sus predecesores radica en lo siguiente: el espíritu del hombre, al que el Ser le reclama para que transponga en el lenguaje la verdad del ser, está sujeto a la *Historia* del ser *(Seinsgeschichte*), y esta Historia determina si los hombres responden al ser en términos de querer, o en términos de pensar. La *Historia* del ser, operando a espaldas de los hombres, igual que el Espíritu del Mundo hegeliano, determina los destinos humanos y se revela a sí misma al yo pensante cuando este último puede vencer a la voluntad y actualizar el dejar ser.

A primera vista, esto puede parecer como una nueva, quizá algo más sofisticada, versión de la hegeliana astucia de la razón, del ardid de la naturaleza de Kant, de la mano invisible de Adam Smith o de la Divina Providencia; fuerzas todas ellas que guían de forma invisible los vaivenes de los asuntos humanos hacia un fin predeterminado: la libertad en Hegel, la paz perpetua en Kant, la armonía entre los intereses contradictorios de una economía de mercado en Adam Smith y la salvación última en la teología cristiana. De hecho, esta idea —a saber, que las acciones humanas son en sí mismas inexplicables y sólo pueden ser *comprendidas* como la obra de alguna intención o de algún actor oculto— es mucho más antigua. Platón ya pudo «imaginar que cada uno de nosotros, criaturas vivientes, es una marioneta hecha por los dioses, posiblemente como un juguete, o con algún propósito más serio», e imaginar que lo que tomamos como causas, la consecución del placer y la evitación del dolor, no son sino «las cuerdas que nos hacen funcionar».[72]

De hecho, no necesitamos demostración alguna de las influencias históricas para comprender la tenaz resistencia de la idea, desde la diáfana ficción de Platón al constructo mental de Hegel; este último fue el resultado de un gesto sin precedentes de re-pensar el mundo histórico a través de eliminar de modo deliberado del relato de los hechos todo lo «meramente» fáctico como accidental y sin consecuencias. La verdad pura y simple es que ningún hombre puede actuar solo, a pesar de que los motivos para la acción sean ciertos designios, deseos, pasiones y hechos que sólo a él le pertenecen. Tampoco podemos realizar algo tal y como había sido previsto (incluso cuando, como *archōn*, dirigimos con éxito e iniciamos y esperamos que nuestros ayudantes y seguidores ejecuten lo que iniciamos); y esto, combinado con la conciencia de ser *capaces* de causar un efecto, hace nacer la idea de que el resultado real se debe ciertamente a alguna fuerza ajena, sobrenatural, la cual, sin ser perturbada por la pluralidad humana, ha provocado el efecto final. La falacia es parecida a la que Nietzsche detectó en la idea de un «progreso» necesario de la

Humanidad. Repitámosla: «La Humanidad no avanza, ni siquiera existe [...] [Pero ya que] el tiempo corre hacia adelante, nos gustaría creer que todo lo que él contiene, de la misma forma, corre igualmente hacia adelante, que la evolución es una evolución progresiva».[73]

Sin duda, la *Seinsgeschichte* no puede dejar de recordarnos al Espíritu del Mundo. La diferencia, sin embargo, es decisiva. Cuando Hegel vio «el Espíritu del Mundo a caballo» —Napoleón en Jena— sabía que el propio Napoleón no tenía conciencia de ser la encarnación del Espíritu, sabía que actuaba empujado por la habitual mezcla humana de metas a corto plazo, de deseos y pasiones; para Heidegger, sin embargo, el mismo Ser es quien, *en un perpetuo cambio*, se manifiesta en el pensamiento del agente de manera que *acción y pensamiento* coinciden: «Si actuar significa echar una mano a la esencia del Ser, entonces pensar es verdaderamente actuar. Esto es, preparar [levantar una morada] para la esencia del Ser en medio de los entes que permita que el Ser se transponga a sí mismo y a su esencia en el habla. Sin el habla, el mero hacer carece de dimensión en la que orientarse y hablar. El habla es la dimensión original en la que el ser humano es capaz de responder al Ser y a su llamada y, al responder, pertenecerle. El pensamiento es la actualización de esta correspondencia original».[74]

En términos de una mera inversión de puntos de vista, nos sentiríamos tentados de ver en la posición de Heidegger la justificación de aquel aforismo de Valéry en el que invierte a Descartes: *«L'homme pense, donc je suis», dit l'univers* («El hombre piensa, luego soy», dice el universo).[75] La interpretación ciertamente es tentadora puesto que Heidegger se hubiera mostrado de acuerdo con la afirmación de Valéry: *Les évènements ne sont que l'écume des choses* («Los acontecimientos no son más que la espuma de las cosas»). Sin embargo, hubiera disentido del pensamiento de Valéry según el cual todo lo que realmente es —la realidad subyacente cuya superficie es simple espuma— es la realidad estable de un Ser sustancial y, en última instancia, inmodificable. Así como tampoco, ni antes ni después del «giro», se hubiera mostrado de acuerdo con «Lo nuevo es, por definición, la parte perecedera de las cosas» (*Le noveau est, par définition, la partie périssable des choses*).[76]

Tras la reinterpretación del giro, Heidegger ha insistido siempre en la continuidad de su pensamiento: *El ser y el tiempo* era ya una preparación necesaria que contenía de modo provisional la orientación esencial de su obra posterior. Y aunque esto sea cierto en gran medida, tiende a desradicalizar el giro posterior y las consecuencias que manifiestamente implica para el futuro de la filosofía. Empecemos por las consecuencias más llamativas que se pueden encontrar en la propia obra posterior; a saber, en primer lugar, la idea de que el pensamiento solitario constituye la única acción en el registro fáctico de la historia y, en segundo, que el pensamiento es lo mismo que la gratitud (y no sólo por razones etimológicas, *Denken*, *Danken*). Después de esto, intentaremos seguir el desarrollo de ciertos términos clave en *El ser y el tiempo* y observar lo que les sucede. Los tres términos que propongo son: Cura, Muerte y Sí mismo.

La *Cura* —en *El ser y el tiempo*, el modo fundamental de la preocupación existencial del hombre por su propio ser— no desaparece simplemente en favor de la Voluntad, con la cual comparte un gran número de características, sino que cambia su función de modo radical. Pierde su relación consigo misma, su preocupación por el propio ser del hombre y, a la vez, el estado de «angustia» causado cuando el mundo en el que el hombre es «arrojado» se revela como «nada» para un ser que sabe de su propia mortalidad —*das nackte Dass im Nichts der Welt* («el nudo hecho de "que" se es en la nada del mundo»).[77]

El acento pasa de la *Sorge*, como preocupación o interés centrada en sí misma, a la *Sorge* como *tener* cuidado no de sí misma, sino del Ser. El hombre que era el «cuidador» (*Platzhalter*) de la Nada y, por consiguiente, expuesto a la apertura del Ser, se convierte ahora en el «guardián» (*Hüter*) o «pastor» (*Hirte*) del Ser, y su lenguaje ofrece al Ser su morada.

Por otro lado, la *Muerte*, que originalmente era real para el hombre sólo como la posibilidad extrema —«si se realizara (en un suicidio, por ejemplo), el hombre se privaría de la posibilidad de ser relativamente a la muerte»—,[78] se convierte ahora en el «sepulcro» que «recoge», «protege» y «pone a salvo» la esencia de los mortales, los cuales no son mortales por el hecho de que su vida tenga un final, sino porque estar-muerto pertenece a su ser más interior.[79] (Estas extrañas descripciones remiten a experiencias bien conocidas, atestiguadas, por ejemplo, por el antiguo adagio *de mortuis nil nisi bonum*. No es la dignidad de la muerte como tal lo que nos produce temor, sino más bien la curiosa transformación de vida en muerte que se abate sobre la personalidad del muerto. Parece que en el recuerdo —el modo en que los mortales vivientes piensan en sus muertos— todas las cualidades no esenciales hubieran perecido junto con la desaparición del cuerpo en que estaban encarnadas. Los muertos son «sepultados» en el recuerdo como preciosas reliquias de sí mismos.)

Por último, encontramos el concepto de *Sí mismo* [*Self*], cuya modificación en el «giro» es la más inesperada y la de mayores consecuencias. En *El ser y el tiempo*, la expresión «Sí mismo» es la «respuesta a la pregunta del “quién” [del ser-ahí]», pregunta distinta de «¿Qué es él?». Sí mismo es el término para la existencia del hombre, en tanto que distinta de cualesquiera de las cualidades que él pueda poseer. Esta existencia, «el ser un Sí mismo auténtico», se deriva polémicamente del «ellos» (*Mit dem Ausdruck «Selbst» antworten wir auf die Frage nach dem Wer des Daseins [...] Das eigentliche Selbstsein bestimmt sich als eine existenzielle Modifikation des Man*).[80] Al transformar el «ellos» de la vida cotidiana en «ser uno mismo», la existencia humana produce un *solus ipse*, en este contexto, y Heidegger habla de un «solipsismo existencial», es decir, de la actualización del *principium individuationis*, una actualización que ya hemos visto cómo otros filósofos convierten en una de las funciones esenciales de la Voluntad. Heidegger lo había atribuido originalmente a la Cura, el primer nombre con el que bautizó el órgano que tiene el hombre para el futuro.[81]

Para subrayar la similitud entre la Cura (antes del «giro») y la Voluntad en un marco moderno, volvamos a Bergson, quien —ciertamente sin estar influido por pensadores anteriores, aunque siguiendo la evidencia inmediata de la conciencia— postuló, sólo unas décadas antes de Heidegger, la co-existencia de dos sí mismos (*selves*), uno social (el «ellos» de Heidegger) y otro «fundamental» (el «auténtico» de Heidegger). La función de la Voluntad es «recobrar este sí mismo fundamental» sacándolo de «las exigencias de la vida social en general y del lenguaje en particular», es decir, del lenguaje ordinario en que cada palabra ya tiene «un significado social».[82] Se trata de un lenguaje dominado por prejuicios, necesario para la comunicación con los otros en un «mundo externo totalmente distinto [de nosotros], que es propiedad común de todos los seres conscientes». La vida en común con los otros ha creado su propio tipo de habla que comporta la formación de «un segundo sí mismo […] que disimula el primero». La tarea de la filosofía es conducir este sí mismo social de nuevo hacia «el sí mismo real y concreto […] cuya actividad no puede ser comparada con la de ninguna otra fuerza» porque es pura *espontaneidad* de la que «cada uno de nosotros posee un conocimiento inmediato», obtenido sólo a través de la observación inmediata de sí mismo por uno mismo.[83] Y Bergson, muy en la línea de Nietzsche y también, por así decirlo, en sintonía con Heidegger, advierte la «prueba» de esta espontaneidad en el hecho de la creatividad artística. El nacimiento de una obra de arte no puede ser explicado por causas antecedentes como si lo que ahora es real, antes hubiera sido latente o potencialmente, ya en forma de causas externas o de motivos internos: «Cuando un músico compone una sinfonía, ¿era posible su obra antes de ser real?».[84] Heidegger está enteramente de acuerdo con la opinión general cuando escribe en el primer volumen de su *Nietzsche* (esto es, antes de su «giro»): «Querer significa siempre llevar a uno mismo a la mismidad de sí mismo. […] Al realizar una volición, nos encontramos nosotros mismos como quienes somos auténticamente […]».[85]

Con todo, ésta es la única afinidad entre Heidegger y sus inmediatos predecesores. No se menciona la creatividad artística, excepción hecha de una observación periférica acerca del discurso poético «como posible revelación de la existencia»,[86] en parte alguna de *El ser y el tiempo*. En el primer volumen de *Nietzsche*, la tensión y la estrecha relación entre poesía y filosofía, entre el poeta y el filósofo, es mencionada dos veces, pero no en el sentido nietzscheano o bergsoniano de pura creatividad.[87] Por el contrario, el Sí mismo en *El ser y el tiempo* se manifiesta en «la voz de la conciencia», que arranca al hombre de sus urgencias cotidianas en el *man* («uno» o «ellos» en alemán) y en lo que la conciencia, en su llamada, devela como «culpa» humana, una palabra (*Schuld*) que en alemán significa tanto ser culpable (responsable) de algún acto como tener deudas en el sentido de deber algo a alguien.[88]

El rasgo esencial de la «idea de culpa» de Heidegger es que la existencia humana es culpable en la medida en que «existe fácticamente»; no «necesita llegar a ser culpable de algo por omisión o comisión; [no se le pide] que actualice auténticamente lo "culpable" que es de cualquier forma».[89] (Aparentemente, a Heidegger nunca se le ocurrió que al hacer culpables a todos los hombres que escuchan la «llamada de la conciencia», estaba proclamando la inocencia universal: cuando todo el mundo es culpable, nadie lo es.) Esta culpabilidad existencial —provocada por la existencia humana— la establece de dos formas. Inspirado por el «Quien actúa, llega ser siempre culpable» de Goethe, Heidegger muestra que toda acción, al actualizar una posibilidad, elimina de golpe todas las demás entre las que podía elegir: cada compromiso supone un numero de faltas. Sin embargo, y más importante, el concepto de «ser arrojado al mundo» ya implica que la existencia humana *debe* su existencia a algo que no es ella misma; está en deuda en virtud de su misma existencia: *Dasein* —la existencia humana en cuanto que *es*— «ha sido arrojada; está ahí, pero *no* ha sido llevada ahí por ella misma».[90]

La conciencia exige que el hombre acepte este «estar en deuda», y aceptar significa que el Sí mismo se lleve a sí mismo a una suerte de «acción» (*handeln*), que se entiende polémicamente como opuesta a las acciones «estrepitosas» y visibles de la vida pública —simple espuma en la superficie de lo que verdaderamente es—. Este actuar es silencioso, un «dejar el propio yo actuar en su deuda», y este «actuar» totalmente interior en el cual el hombre se abre a la auténtica actualización del ser arrojado,[91] sólo puede darse en la actividad de pensar. Probablemente ésta sea la razón por la que Heidegger, a lo largo de toda su obra, "evitó adrede"[92] tratar de la acción. Lo más sorprendente en su interpretación de la conciencia es la vehemente denuncia de «la interpretación ordinaria de la conciencia» que siempre entendió como una especie de soliloquio, como el «silencioso diálogo del yo consigo mismo». Heidegger sostiene que un diálogo así sólo puede explicarse como un intento inauténtico de autojustificarse ante las demandas del «Ellos». Esto es lo más chocante, porque Heidegger, en otro contexto —y, ciertamente, sólo de forma marginal — se refiere a «la voz del amigo que cada *Dasein* [existencia humana] lleva consigo».[93]

No importa cuán extraño y, en definitiva, cuán poco justificado por la evidencia fenomenológica se muestre el análisis de la conciencia de Heidegger: el vínculo con los hechos puros de la existencia humana, implícito en el concepto de un endeudamiento primordial, contiene por primera vez su posterior identificación de pensar y agradecer. Lo que la llamada de la conciencia consigue realmente es la recuperación del sí mismo individualizado (*vereinzeltes)* de las urgencias propias de los acontecimientos que determinan las actividades cotidianas de los hombres, así como del curso de la historia —de *l'écume des choses*—. Evocado, el sí mismo se orienta ahora hacia un pensamiento que expresa gratitud porque «el nudo hecho de "que"»[*] haya tenido lugar en su totalidad. Que la actitud del hombre, confrontado con el Ser, deba ser de «agradecimiento» puede entenderse como una variante del *thaumazein* platónico, el primer principio de la filosofía. Ya hemos estudiado esta *admiración* maravillada, y no hay nada chocante ni sorprendente en

encontrarla en un contexto moderno; basta pensar en el elogio de Nietzsche de los que «dicen sí» o desplazar nuestra atención desde las especulaciones académicas a algunos de los grandes poetas de este siglo. Éstos, al menos, muestran cuán sugestiva puede ser esta afirmación como una solución para la aparente falta de sentido de un mundo totalmente secularizado. He aquí dos versos del ruso Osip Mandelstam, escritos en 1918:

> Recordaremos en las frías aguas del Leteo
> que la tierra ha valido para nosotros mil cielos.

Estos versos pueden recordar fácilmente a algunos de Rainer Maria Rilke en las *Elegías de Duino*, escritas aproximadamente en la misma época:

> *Erde du liebe, ich will. Oh glaub es bedürfte*
> *Nicht deiner Frühlinge mehr, mich dir zu gewinnen.*
> *Einer, ach ein einziger ist schon dem Blute zu viel.*
> *Namenlos bin ich zu dir entschlossen von weit her,*
> *Immer warst du im recht. [...]*
>
> Tierra amada, yo quiero. Oh, créeme, ya no son necesarias
> tus primaveras para ganarme para ti, *una*,
> ay, una sola es ya demasiado para la sangre.
> Inefablemente estoy decidido por ti, desde lejos.
> Siempre tuviste razón [...]
>
> Novena elegía*

Y, por último, cito de nuevo lo escrito por W. H. Auden veinte años más tarde:

> Ese singular mandato
> Que no alcanzo a comprender,
> *Bendice lo que es por ser*,
> Que tiene que ser obedecido, pues
> Para qué otra cosa me han hecho,
> ¿Para estar de acuerdo o en desacuerdo?

Estos testimonios no eruditos de los dilemas del último estadio de la edad moderna quizá puedan explicar la considerable atracción que la obra de Heidegger ejerció entre una élite de la comunidad intelectual, pese al antagonismo casi unánime que suscitó en las universidades desde la aparición de *El ser y el tiempo*.

Pero lo que es cierto de la coincidencia de pensar y agradecer no lo es, en cambio, de la amalgama de acción y pensamiento. En Heidegger, no solamente se trata de la supresión de la brecha entre sujeto y objeto para desubjetivizar el ego cartesiano, sino de la fusión real de los cambios en la «Historia del Ser» (*Seinsgeschichte*) y la actividad de pensar de los pensadores. «La Historia del Ser» inspira y guía secretamente lo que ocurre en la superficie, mientras que los pensadores, ocultos por —protegidos de— el «Ellos», responden y actualizan el Ser. El concepto personificado, cuya existencia fantasmagórica originó el último gran despertar de la filosofía en el Idealismo alemán, se ha encarnado aquí plenamente; hay un Alguien que *traduce en acciones* el sentido oculto del Ser y de ese modo provee al desastroso curso de los acontecimientos con una contracorriente de salud.

Este Alguien, el pensador que se ha apartado de forma gradual del querer para pasar a «dejar ser», es en efecto el «Sí mismo auténtico» de *El ser y el tiempo*, y ahora escucha la llamada del Ser en lugar de la llamada de la Conciencia. A diferencia del Sí mismo, el pensador no es convocado por él mismo hacia su Sí mismo; sin embargo «Oír propiamente la vocación significa sumirse en el obrar fáctico» (*sich in das faktische Handeln bringen*).[94] En este contexto el «giro» significa que el Sí mismo ya no actúa sobre sí (lo que ha sido abandonado es el *In-sich-handeln-lassen des eigensten Selbst*),[95] sino que, obediente al Ser, decreta por la sola fuerza del pensamiento la contracorriente del Ser que subyace a la «espuma» de los seres, simples apariencias cuya corriente es gobernada por la voluntad de poder.

El «Ellos» reaparece aquí, pero su principal característica ya no es el «hablar ocioso» (*Gerede*); es la destructividad inseparable de la volición.

Este cambio ha ocasionado una decisiva radicalización tanto de la antigua tensión entre pensamiento y voluntad (que resolverá el «querer-no-querer») como del concepto personificado, que se manifestó en su forma más definida en el «Espíritu del Mundo» de Hegel, aquel Nadie fantasmal que otorga sentido a lo que fácticamente *es*, a pesar de que en sí mismo carezca de significado y sea contingente. Con Heidegger, este Nadie, obrando descaradamente a espaldas de los hombres que actúan, ha encontrado una encarnación de carne y hueso en la existencia del pensador, que actúa sin hacer nada, una persona, sin duda, que podemos identificar como el «pensador» —lo cual no significa su retorno al mundo de las apariencias. Sigue siendo el *solus ipse* del «solipsismo existencial», excepto por el hecho de que ahora el destino del mundo, la Historia del Ser, depende de él.

Hasta aquí hemos seguido las repetidas exigencias de Heidegger de prestar la debida atención al desarrollo continuo de su pensamiento desde *El ser y el tiempo*, a pesar del «giro» que tuvo lugar a mediados de los años treinta. Hemos adoptado también sus propias interpretaciones del giro de finales de los años treinta y de los primeros cuarenta, interpretaciones estrecha y coherentemente confirmadas por sus numerosas publicaciones de las décadas de los años cincuenta y sesenta. Pero hay otra, y quizá más radical, interrupción en su vida, así como en su pensamiento, hacia la cual, hasta donde yo sé, nadie, incluido Heidegger, ha prestado atención públicamente.

Esa interrupción coincidió con la catastrófica derrota de la Alemania nazi y con las serias dificultades que inmediatamente después tuvo con la comunidad académica y las autoridades de la ocupación. Durante unos cinco años fue silenciado de un modo tan eficaz que sólo se publicaron dos largos ensayos: la *Carta sobre el humanismo*, escrita en 1946 y editada en Alemania y Francia en 1947, y «Der Spruch des Anaximander» [«La sentencia de Anaximandro»], escrito también en 1946 y publicado como el último ensayo de *Holzwege* en 1950.

De éstos, la *Carta sobre el humanismo* contiene un elocuente resumen y aporta decisivas aclaraciones del viraje interpretativo que había dado en su giro original, pero «La sentencia de Anaximandro» tiene otro carácter: presenta una concepción nueva e inesperada del modo de plantear el problema del Ser. Las tesis principales de este ensayo, que trataré ahora de bosquejar, jamás fueron desarrolladas o explicadas del todo en sus obras posteriores. Heidegger menciona, en una nota de *Holzwege*, que el ensayo era un fragmento de un «tratado» (*Abhandlung*) escrito en 1946, que, desafortunadamente, no ha sido nunca publicado.

A mí me parece obvio que esta nueva concepción, tan aislada del resto de su pensamiento, debió emerger de otro cambio de «humor» no menos importante que el que tuvo lugar entre el primer y segundo volumen de la obra sobre Nietzsche —el paso de la «Voluntad de poder», como Voluntad de querer, hacia la nueva *Gelassenheit*, la serenidad del «dejar ser» y el paradójico «querer no querer». El cambio de humor reflejaba la derrota de Alemania, el «punto cero» (según la expresión de Ernst Jünger) que durante algunos años pareció prometer un nuevo comienzo. En la versión de Heidegger: «¿Estamos situados en el mismo crepúsculo de la transformación más monstruosa que nuestro planeta haya experimentado…? [O] ¿Contemplamos la caída de una noche que anuncia un alba nueva? […] ¿*Somos* los rezagados […] y al mismo tiempo los precursores del amanecer de una era totalmente diferente, la cual ya ha dejado atrás nuestras representaciones historiográficas contemporáneas de la historia?».[96]

Con ese mismo estado de ánimo, Jaspers se expresó en un famoso congreso en Ginebra en el mismo año: «Vivimos como si estuviésemos llamando a puertas que todavía están cerradas […] Lo que hoy sucede fundará y establecerá quizá algún día un mundo».[97] Esta actitud de esperanza desapareció rápidamente en medio de la veloz recuperación de la

economía y de la política alemanas del «punto cero»; confrontados con la realidad de la Alemania de Adenauer, ni Heidegger ni Jaspers expusieron jamás de forma sistemática lo que muy pronto les debió parecer como una interpretación totalmente errónea de la nueva era.

Con todo, en el caso de Heidegger, tenemos el ensayo sobre Anaximandro con sus indicaciones obsesivas acerca de otra posibilidad de especulación ontológica. A partir de esas indicaciones medio ocultas en las técnicas consideraciones filológicas del texto griego (el cual es más bien oscuro y probablemente fue alterado) arriesgaré una exégesis de esta fascinante variante de su filosofía. En la traducción literal y provisional de Heidegger, el breve texto griego dice: «Pero a partir de donde el surgir es para las cosas [*genesis*] también surge hacia allí el sustraerse [*phthora*], según la necesidad; pues se dan justicia [*dikēn dodonai*] y expiación [*tisin*] unas a otras por su injusticia [*adikia*] según el orden del tiempo».[98] El tema es, entonces, el advenir y desaparecer de todo lo que es. Mientras que todo lo que es *es*, se «dilata en *presencia* en el entre-dos de una doble ausencia», su procedencia y su partida. Durante las ausencias, está oculto; y sólo está al descubierto en la corta duración de su apariencia. Viviendo en un mundo de apariencias, todo lo que sabemos o podemos saber es un «movimiento que permite que todo ser emergente abandone el encubrimiento y prosiga hasta el descubierto», dilatándose allí durante un tiempo, hasta que «se dé la vuelta abandonando el descubierto, y dirigiéndose para recogerse en el encubrimiento».[99]

Esta descripción no-especulativa, estrictamente fenomenológica, se separa claramente de la doctrina habitual de Heidegger de una diferencia ontológica de acuerdo con la cual la *a-lētheia*, la verdad entendida como no-ocultamiento, no-encubrimiento, está siempre al lado del Ser; en el mundo de las apariencias, el Ser se revela en la respuesta pensante del hombre en términos de lenguaje. Según la *Carta sobre el humanismo*, «El lenguaje es la casa del Ser» (*Die Sprache [ist]zumal das Haus des Seins und die Behausung des Menschenwesens*).[100] En la exégesis del fragmento de Anaximandro, el no encubrimiento no es la verdad; pertenece a los seres que provienen de —y regresan a— un Ser oculto. Lo que ciertamente ha facilitado, aunque difícilmente ha causado, este giro es el hecho de que los griegos, en especial los presocráticos, pensaron con frecuencia el Ser como *physis* (naturaleza), cuyo significado original deriva de *phyein* (crecer), esto es, venir a la luz desde la oscuridad. Anaximandro, observa Heidegger, entendió *genesis* y *phthora* en términos de *physis*, «como vías de crecimiento y declive luminoso».[101] Y la *physis,* según el fragmento más citado de Heráclito, «gusta de ocultarse».[102]

Aunque Heidegger no menciona el fragmento de Heráclito en el ensayo sobre Anaximandro, parece como si sus tesis principales estuviesen más inspiradas por Heráclito que por Anaximandro. El contenido especulativo de este ensayo es de una importancia central; en él se invierte la relación que gobierna la diferencia ontológica, lo cual queda claro en las siguientes frases: «El desocultamiento de lo ente, la claridad que [por el Ser] le ha sido concedida, oscurece la luz del Ser», pues «*el Ser se sustrae en la medida en que se desencubre en lo ente*» (*Das Sein entzieht sich indem es sich in das Seiende entbirgt*).[103] La frase que he señalado en cursiva destaca en el texto, pues se repite con insistencia. Su inmediata plausibilidad en el original alemán, descansa por completo en la relación de parentesco lingüístico entre *verbergen* (ocultar, disimular), *bergen* (proteger, refugiar) y *entbergen (revelar)*. Si tratamos de explicitar el contenido especulativo de este parentesco tal como lo interpreta Heidegger, podríamos resumirlo como sigue: la llegada y la partida, la aparición y la desaparición de los seres, siempre empieza con una revelación, *ent-bergen*, una pérdida del refugio original (*bergen*) que había sido garantizado por el Ser; el ser, entonces, «se demora un tiempo» en la «claridad» de la revelación, y acaba por retornar al

refugio protector del Ser en su encubrimiento: «Probablemente, Anaximandro ha hablado de *genesis* y de *phthora* [generación y declive] [...] [esto es] *genesis estin* [así quiero leerlo] *phthora ginetai*, "*es* surgimiento" y "surge perecer"».[104]

En otras palabras, no hay duda de que el devenir existe; todo lo que conocemos ha devenido, ha surgido de alguna oscuridad previa y ha salido a la luz del día; y este devenir conserva su ley mientras dura: su duración es al mismo tiempo su extinción. El Devenir, la ley que gobierna los entes, es aquí lo opuesto al Ser; cuando, al apagarse, el devenir cesa, retorna al Ser de cuyo cobijo y oscuridad protectora emergió originalmente. En este contexto especulativo, la diferencia ontológica consiste en la diferencia entre el Ser, en el sentido fuerte de duración, y el devenir. Al sustraerse, «el ser se repliega con su verdad» y la protege; la protege de la «claridad» de lo ente que «oscurece la luz del ser», aunque originalmente el ser ha garantizado esta claridad. Esto conduce a la afirmación, en apariencia paradójica, de «[El Ser] en la medida que aporta des-ocultamiento de lo ente, empieza por fundar el ocultamiento del ser».[105]

En el transcurso de esta especulación, el giro en la aproximación habitual de Heidegger a la «cuestión del Ser» (*die Seinsfrage*) y del «olvido del Ser» (S*einsvergessenheit*) se pone de manifiesto. Ya no es la genuina inautenticidad o cualquier otra particularidad de la existencia humana la que lleva al hombre a «olvidar» el Ser al abandonarse en el *man* (término alemán que designa la pluralidad del «ellos»); y ello tampoco es debido al aturdimiento derivado de la superabundancia de los meros entes. «El olvido del Ser forma parte de la esencia del Ser velada por el propio olvido [...] la historia del Ser [y no la historia de los hombres en la filosofía en general o en la metafísica en particular] comienza con el olvido del Ser, desde el momento en que el Ser se repliega con su esencia: la diferencia respecto a lo ente.»[106] A través de la retirada del Ser del reino de lo ente, aquellos entes cuyo desocultamiento ha provocado él mismo «erran a la deriva» y este *errar* constituye «el reino del error [...] el espacio esencial de la historia. [...] *Sin el errar no existiría ninguna relación de destino a destino, no habría historia*».[107]

En resumen, todavía estamos confrontados con la diferencia ontológica, la separación categorial entre el Ser y los entes, pero esta separación ha adquirido, por así decirlo, una suerte de historia con un comienzo y un final. En el comienzo, el Ser se revela en los entes, y la revelación da comienzo a dos movimientos opuestos: el Ser se recoge en sí mismo y los entes son «dejados a la deriva» para constituir el «reino (en el sentido del de un príncipe) del error». Este reino del error es la esfera de la historia humana común, donde los destinos fácticos están conectados y forman una configuración coherente a través del «errar». En este esquema no hay lugar para una «Historia del Ser» (*Seinsgeschichte*) desarrollándose a espaldas de los hombres que actúan; el Ser, refugiado en su encubrimiento, no tiene historia y «cada época de la historia del mundo es una época del errar». Sin embargo, el mismo hecho de que la continuidad del tiempo en el reino histórico esté dividida en distintas épocas indica que el abandono en el error de los entes también tiene lugar en las épocas, y que, en el esquema de Heidegger, parece existir un momento privilegiado, la transición de una época a la siguiente, de un destino al otro, cuando el Ser *qua* Verdad rompe el *continuum* del error, cuando la «esencia epocal del Ser hace acontecer a la esencia extática del *Dasein*».[108] Ante esta exigencia, el pensamiento puede responder reconociendo «la reivindicación del destino»: esto es, el espíritu de toda una época puede devenir «preocupado por su propio destino» en lugar de perderse en las particularidades errantes de los asuntos humanos diarios.

En este contexto, Heidegger no menciona en parte alguna una conexión entre pensamiento y agradecimiento, y es perfectamente consciente de las posibles conclusiones pesimistas, «por no decir nihilistas», que pueden extraerse de una interpretación que encajaría perfectamente con la concepción de Burckhardt y de Nietzsche acerca de la experiencia de los griegos en su nivel más profundo.[109] Y, asimismo, vale la pena señalar que

aquí Heidegger no parece demasiado interesado en subrayar la tensión que crea la estrecha relación entre poesía y filosofía. Al contrario, concluye el ensayo con algo que no había dicho en ninguna otra parte: «Si la esencia del hombre reside en pensar la verdad del Ser *[N.B.*: un Ser que, ahora, se ha retirado y que se vela y esconde], entonces el pensar tendrá que hablar poéticamente desde el enigma del Ser» (*am Rätsel des Seins dichten*).[110]

He mencionado de pasada el cambio radical que el concepto de muerte sufrió en los últimos escritos de Heidegger, en los que la muerte aparece como la salvación última de la esencia del hombre, el *Gebirg des Seins in dem Spiel der Welt*, el «abrigo del Ser en el juego del mundo».[111] Y he tratado de explicar y, en cierto modo, de justificar lo extraño de todo ello mediante ejemplos familiares a ciertas experiencias comunes que, hasta donde yo sé, jamás han sido conceptualizadas. En el ensayo sobre Anaximandro no aparece la palabra «muerte», pero el concepto está presente de forma nítida en la idea de vida entre dos ausencias, la que precede al nacimiento y la que sucede a la muerte. Y aquí encontramos una clarificación conceptual de la muerte como el refugio para la esencia de la existencia humana, cuya presencia temporal y transitoria es entendida como el lento intervalo entre dos ausencias y como una morada en el reino del errar. Puesto que la fuente de este «errar» —y aquí evidentemente podemos ver hasta qué punto esta variante no es más que una simple variación de las convicciones filosóficas fundamentales y duraderas de Heidegger— es el hecho de que un ser que «mora durante un tiempo en presencia» entre dos ausencias y que tiene la habilidad para trascender su propia presencia puede ser calificado de verdaderamente «presente [sólo] en la medida en que se deja acontecer en lo no actual».[112]

Y tiene una oportunidad de serlo si se adhiere al momento epocal en la transición entre épocas, cuando los destinos históricos cambian y la verdad subyacente a la nueva era de errancia se torna manifiesta al pensamiento. La Voluntad destructora aparece también aquí a pesar de que no bajo su nombre; es «el deseo ardiente de subsistir», «durar», el apetito desordenado que tienen los hombres de «adherirse a sí mismos». De este modo hacen algo más que meramente errar: «Persistir en su morada […] es una insurrección en nombre de perdurar».[113] La insurrección está dirigida contra el «orden» (*dikē*); crea el desorden (*adikia*) impregnando el «reino de lo errático».

Estas afirmaciones nos devuelven a un territorio familiar, como resulta evidente cuando leemos que el desorden es «trágico» y que no es algo de lo que el hombre deba rendir cuentas; ya no hay «llamada de la conciencia» que retorne al hombre a su sí mismo auténtico, hasta el punto de que no importa lo que haya hecho o dejado de hacer, ya era *schuldig* («culpable»), puesto que su existencia es una deuda que él «debe» tras haber sido arrojado al mundo. Pero, así como, en *El ser y el tiempo*, este sí mismo «culpable» se podía salvar a sí mismo anticipando su muerte, aquí el *Dasein* «errante», mientras «mora un tiempo» en el presente reino de la errancia, puede, gracias a la actividad del pensamiento, reunirse con lo que está ausente. No obstante, subsiste la diferencia: aquí lo ausente (el Ser en su perdurable retirada) no tiene historia en el reino de la errancia, y el pensamiento y la acción no coinciden. Actuar es errar, extraviarse. Deberíamos tomar también en consideración de qué modo la temprana definición de ser-culpable en tanto que rasgo principal del *Dasein*, con independencia de cualquier acto específico, ha sido sustituida por «errar» como marca decisiva de toda la historia humana. (Ambas formulaciones, dicho sea de paso y para el lector alemán, recuerdan curiosamente las palabras de Goethe: *«Der Handelnde wird immer schuldig»* y *«Es irrt der Mensch solang er strebt»*.)[114]

A estas distintas resonancias podemos añadir las siguientes frases del ensayo sobre Anaximandro: «Todo pensador depende de algo, concretamente de la llamada del Ser. La magnitud de esta dependencia decide sobre la libertad que se puede tomar en relación con esas otras influencias que despistan»[115] —con ellas Heidegger alude claramente a los

hechos cotidianos causados por los hombres errantes—. Al reunir estas correspondencias, parece como si estuviéramos tratando con una simple variación de la doctrina básica de Heidegger.

Sin embargo, sea como fuere, mi interpretación es tentativa, no puede ser un sustituto del tratado no publicado, del cual el ensayo sobre Anaximandro constituía sólo una parte. Con nuestro actual conocimiento del texto, toda la cuestión sigue siendo muy dudosa. Pero tanto si se entiende como una variante o como una variación, la denuncia de Heidegger del instinto de autoconservación (común a todo lo vivo) como una rebelión intencionada contra el «orden» de la Creación como tal es tan rara en la historia de las ideas que me gustaría citar aquí la única declaración similar de la que tengo constancia, tres versos poco conocidos de un poema de Goethe escrito hacia 1821 con el título de «Eins und Alles»:*

Das Ewige regt sich fort in allen:
Denn alles muss in Nichts zerfallen,
Wenn es im Sein beharren will.

Lo Eterno en todo se mueve;
que caer en la nada debe
siempre el todo a su pesar,
si es que en su existencia
aspira a perseverar.

16. EL ABISMO DE LA LIBERTAD Y EL *NOVUS ORDO SECLORUM*

Al comienzo de estas consideraciones, previne de un defecto característico de todos los análisis críticos de la facultad de la voluntad. Se trata de un defecto obvio, pero fácil de pasar por alto cuando se discuten los argumentos y contraargumentos concretos: simplemente que toda *filosofía* de la Voluntad es concebida y articulada no por hombres de acción sino por filósofos, «los pensadores profesionales» de Kant, quienes, de una forma u otra están comprometidos con el *bios theōrētikos* y, por tanto, más inclinados por naturaleza a «interpretar el mundo» que a «cambiarlo».

De todos los filósofos y teólogos examinados, sólo Duns Escoto estaba dispuesto a pagar el precio de la contingencia por el don de la libertad —capacidad espiritual que tenemos de iniciar algo nuevo, algo que sabemos que igual podría no ser—. Sin duda, los filósofos se han sentido más «satisfechos» con la necesidad que con la libertad porque para tratar sus asuntos necesitan una *tranquillitas animae* (Leibniz), una paz de espíritu que —fundada en la *acquiescentia sibi* de Spinoza, el acuerdo consigo mismo— sólo puede ser garantizada de manera efectiva por un consentimiento con el orden del mundo. El sí mismo que la actividad de pensar descuida al retirarse del mundo de las apariencias es afirmado y garantizado por la reflexividad de la Voluntad. Del mismo modo que el pensamiento prepara el sí mismo para el rol de espectador, la voluntad lo modela en un «yo duradero» que dirige todos los actos particulares de volición; crea el *carácter* del sí mismo y por ello ha sido interpretada a veces como el *principium individuationis*, la fuente de la identidad específica de la persona.

Con todo, precisamente esta individuación originada por la Voluntad es la que da lugar a nuevos y serios problemas relativos a la idea de libertad. El individuo, modelado por la voluntad y consciente de que podría ser distinto de como es (el carácter, a diferencia de la apariencia corporal o de los talentos y habilidades, no es dado al yo [*Self*] al nacer) tiende siempre a afirmar un «Yo-yo-mismo» frente a un indefinido «ellos»: todos los demás que yo, como individuo, *no soy*. En efecto, nada hay más espantoso que la idea de libertad solipsista; el «sentimiento» de mi estar aparte, de mi aislamiento con respecto a todos los demás, se debe a la voluntad libre, nada ni nadie puede ser responsable de ello, excepto yo mismo. La voluntad, con sus proyectos para el futuro, desafía la creencia en la necesidad, la adhesión a la organización del mundo, a la que denomina «complacencia». Sin embargo, ¿es que no está claro a los ojos de todos que el mundo no es y no ha sido nunca lo que *debería* ser? Y ¿quién

sabe o ha sabido jamás qué representa este «debería»? Este «debería» es utópico; no tiene un verdadero *topos* o lugar en el mundo. ¿No es la confianza en la necesidad, la convicción de que todo es «como debería ser», infinitamente preferible a la libertad pagada al precio de la contingencia? En estas circunstancias, ¿no parece la libertad un eufemismo para la desolada área marcada por el «desamparo con el que [la humana existencia, el *Dasein*] ha sido abandonada a sí misma» *(die Verlassenheit in der Überlassenheit an es selbst)*?[116]

Estas dificultades y ansiedades son causadas por la Voluntad en la medida en que es una facultad espiritual, y por ello, reflexiva, referida a sí misma —*volo me velle, cogito me cogitare*— o, para decirlo en términos heideggerianos, por el hecho de que, hablando existencialmente, la existencia humana ha sido «abandonada a sí misma». Nada por el estilo transtorna nuestro intelecto, el poder de cognición del espíritu ni su confianza en la verdad. Las habilidades cognitivas, como nuestros sentidos, no se refieren a sí mismos; son totalmente intencionales, están totalmente absorbidos por el objeto intencional. De ahí que, a primera vista, sorprenda encontrar un prejuicio como éste, en contra de la libertad, entre los mejores científicos de nuestra época. Como sabemos, se sintieron sensiblemente perturbados cuando sus descubrimientos demostrables en astrofísica y en física nuclear dieron lugar a la sospecha de que vivimos en un universo que, en palabras de Einstein, es gobernado por un Dios que «juega a los dados»; o como sugería Heisenberg, que lo que contemplamos como el «mundo exterior [puede ser] sólo nuestro mundo interior vuelto del revés» (Lewis Mumford).

Semejantes pensamientos y ocurrencias no son, por descontado, enunciados científicos; no tienen la pretensión de transmitir verdades demostrables o teoremas provisionales que sus autores esperen traducir finalmente en proposiciones susceptibles de prueba. Son reflexiones inspiradas por una búsqueda de significado y, por lo tanto, son tan especulativas como otros productos del yo pensante. El propio Einstein, en una observación a menudo citada, perfiló con gran claridad la línea que separa los enunciados cognitivos y las proposiciones especulativas: «El hecho más incomprensible de la naturaleza es que la naturaleza sea comprensible». Aquí casi es posible observar cómo el yo pensante se introduce en la actividad cognitiva, interrumpiéndola y atajándola con sus reflexiones. Se coloca a sí mismo «fuera del orden» de la actividad ordinaria de los científicos al volverse sobre sí mismo y meditar sobre la incomprensibilidad fundamental de lo que hacen estos últimos —una incomprensibilidad que sigue siendo un enigma que es importante pensar, aunque no pueda ser resuelto.

Tales reflexiones dan lugar a diversas «hipótesis» y algunas pueden incluso producir conocimiento cuando son sometidas a prueba; en cualquier caso, su calidad y peso dependerá de los logros cognitivos de sus autores. Con todo, difícilmente se puede negar que las reflexiones de los grandes fundadores de la ciencia moderna —Einstein, Planck, Bohr, Heisenberg, Schrödinger— han provocado una «crisis en los fundamentos de la ciencia moderna» (*Grundlagenkrise*) y que «su cuestión central» (¿cómo debe ser el mundo para que el hombre pueda conocerlo?) «es tan vieja como la ciencia misma y continúa sin respuesta».[117]

De hecho, parece natural que esta generación de fundadores, en cuyos descubrimientos se basó la ciencia moderna y cuyas reflexiones sobre su trabajo originaron la «crisis de fundamentos», haya sido seguida por algunas generaciones de epígonos menos distinguidos, a quienes les resulta más fácil contestar a preguntas que no tienen respuesta puesto que son menos conscientes de la línea que separa sus actividades ordinarias de sus reflexiones sobre ellas. Ya he hablado de la orgía de pensamiento especulativo que se produjo después de que Kant liberara la necesidad de la razón de pensar más allá de la capacidad cognitiva del intelecto, de los juegos de los idealistas alemanes con los conceptos personificados y de los manifiestos en favor de la validez científica —algo bien alejado de la «crítica» kantiana.

Desde el punto de vista de la verdad científica, las especulaciones idealistas eran pseudocientíficas; en nuestros días, y en el extremo opuesto del espectro, algo semejante parece tener lugar. Los materialistas practican el juego de la especulación con la ayuda de los ordenadores, la cibernética y la automatización; sus extrapolaciones no producen fantasmas como en el juego de los idealistas, sino materializaciones como en las sesiones de espiritismo. Lo realmente llamativo en estos juegos materialistas es que sus resultados recuerdan los conceptos de los idealistas. Así, el hegeliano «Espíritu del Mundo» se ha materializado recientemente en la construcción de un «sistema nervioso» a partir del modelo de un ordenador gigante: Lewis Thomas[118] propone entender la comunidad mundial de los seres humanos como un gran cerebro en el cual el intercambio de pensamientos es tan rápido «que los cerebros de la humanidad a menudo parece que sufren una fusión funcional». Con la humanidad como su «sistema nervioso», toda la tierra «se convierte en […] un organismo vivo hecho de partes finamente imbricadas», creciendo todas bajo la «membrana protectora» de la atmósfera del planeta.[119]

Estas nociones no forman parte de la ciencia ni de la filosofía, sino de la ciencia-ficción; están muy difundidas y demuestran que las extravagancias de la especulación materialista son exactamente iguales a las locuras de la metafísica idealista. El denominador común de todas estas falacias, materialistas o idealistas, aparte de tener su origen histórico en la idea de Progreso y en su acompañante, la entidad indemostrable denominada Humanidad, es que cumplen la misma función emocional. En palabras de Lewis Thomas, suprimen «la querida idea del propio yo —la antigua y maravillosa voluntad libre, la libre iniciativa independiente y autónoma, aislada isla de un Sí mismo—», la cual es «un mito».[120] El verdadero nombre de este mito, del que desde todas partes se nos aconseja que abjuremos, es Libertad.

Los pensadores profesionales, filósofos o científicos, no están «satisfechos con la libertad» y su ineluctable aleatoriedad; se muestran poco dispuestos a pagar el precio de la contingencia a cambio del cuestionable don de la espontaneidad, de la capacidad de hacer lo que también podríamos haber dejado sin hacer. Dejémosles aparte y fijemos nuestra atención en los hombres de acción que, por la propia naturaleza de su actividad, que consiste en «cambiar el mundo» y no en interpretarlo o conocerlo, deberían estar comprometidos con la libertad.

Conceptualmente hablando, pasamos de la libertad filosófica a la libertad política, y entre ambas hay una diferencia obvia de la cual sólo Montesquieu, hasta donde yo sé, habló de pasada, cuando usó la libertad filosófica como telón de fondo sobre el cual la libertad política pudiera perfilarse más nítidamente. En un capítulo titulado «De la liberté du citoyen» («De la libertad del ciudadano»): *La liberté philosophique consiste dans l'exercice de sa volonté, ou du moins (s'il faut parler dans tous les systèmes) dans l'opinion où l'on est que l'on exerce sa volonté. La liberté politique consiste dans la sûreté, ou du moins dans l'opinion que l'on a de sa sûreté* —«La libertad filosófica consiste en el ejercicio de la voluntad propia o, al menos (si es preciso abarcar todos los sistemas), en la opinión que cada uno tiene de que ejerce su voluntad. La libertad política consiste en la seguridad, o al menos en la opinión que se tiene de la propia seguridad»—.[121] La libertad política del ciudadano «depende de la tranquilidad de espíritu que nace de la opinión que tiene cada uno de su seguridad. Y para que exista la libertad es necesario que el gobierno sea tal que ningún ciudadano pueda temer nada de otro».[122]

La libertad filosófica, la libertad de la voluntad, es importante sólo para quienes viven fuera de las comunidades políticas como individuos solitarios. Las comunidades políticas, en las que los hombres se convierten en ciudadanos, son producidas y preservadas por las leyes, y estas leyes, creadas por los hombres, pueden ser muy distintas y determinar varias formas de gobierno, todas las cuales constriñen, de un modo u otro, la libre voluntad de sus ciudadanos. A pesar de ello, excepto en el caso de la tiranía, donde una voluntad arbitraria gobierna la vida de todos, estas formas de gobierno dejan algún espacio de libertad para la

acción que realmente pone en movimiento el cuerpo constituido de los ciudadanos. Los principios que inspiran las acciones de los ciudadanos varían de acuerdo con las diversas formas de gobierno, pero todos ellos son, como los denominó con acierto Jefferson, «principios energéticos»,[123] y la libertad política *ne peut consister qu'à pouvoir faire ce que l'on doit vouloir et à n'être point contraint de faire ce que l'on ne doit pas vouloir* —«sólo puede consistir en poder hacer lo que se debe querer y en no estar obligado a hacer lo que no se debe querer».[124]

El énfasis aquí está claramente en el poder, en el sentido del yo-puedo; para Montesquieu, como para los antiguos, era obvio que un agente ya no podía denominarse libre cuando carecía de capacidad de hacer lo que quería hacer, tanto si se debía a circunstancias exteriores como interiores. Además, las leyes, que, siguiendo a Montesquieu, transforman a los individuos libres y sin ley en ciudadanos, no son los Diez Mandamientos de Dios o la voz de la conciencia o la *lumen rationale* que ilumina a todos los hombres, sino *rapports*, «relaciones» establecidas por los hombres y que, en la medida en que conciernen a los mudables asuntos de los hombres mortales —a diferencia de la eternidad divina o la inmortalidad del cosmos— deben estar «sometidas a todos los accidentes que ocurran, y variar a medida que cambian las voluntades de los hombres».[125] Para Montesquieu, así como para la Antigüedad precristiana y para los hombres que, a finales del siglo XVIII, fundaron la República norteamericana, las palabras «poder» y «libertad» eran casi sinónimas. La libertad de movimiento, el poder de desplazarse sin restricción por servidumbre o enfermedad, era originalmente la más elemental de todas las libertades, su requisito previo.

Así, la libertad política se distingue de la libertad filosófica al ser claramente una cualidad del yo-puedo y no del yo-quiero. Y en la medida en que es poseída por los ciudadanos más que por los hombres en general, sólo puede manifestarse en las comunidades, donde los muchos que viven juntos sostienen relaciones, por medio de las palabras y las acciones, reguladas por un gran número de *rapports* —leyes, costumbres, hábitos y cosas similares—. En otras palabras, la libertad política sólo es posible en la esfera de la pluralidad humana, siempre bajo la premisa de que esta esfera no sea simplemente una extensión del dual yo-yo a un Nosotros plural. La acción, en la cual un Nosotros está siempre ocupado en cambiar nuestro mundo común, está en agudo contraste con los solitarios asuntos del pensamiento, que siempre opera en un diálogo entre yo y yo mismo. Hemos visto que, en circunstancias excepcionalmente propicias, este diálogo puede ser extendido a otro, en la medida en que, como dijo Aristóteles, un amigo es «otro yo». Pero en este caso no puede alcanzar el Nosotros, el verdadero plural de la acción. (Un error bastante habitual entre los filósofos modernos que subrayan la importancia de la comunicación como una garantía de verdad —en especial Karl Jaspers y Martin Buber, con su filosofía del yo-tú— es creer que la intimidad del diálogo, la «acción interior» en la que «apelo» a mí mismo o al «otro yo», el amigo de Aristóteles, el *Geliebter* de Jaspers, el tú de Buber, puede ser extendida y llegar a ser paradigmática para la esfera política.)

Este Nosotros surge cada vez que los hombres viven juntos, su forma primaria es la familia; y puede ser constituido de modos muy diversos, pero todos descansan en último extremo en alguna forma de consentimiento, entre las cuales la más común es la obediencia, como la desobediencia es la forma más común y menos nociva de disenso. El consentimiento supone el reconocimiento de que ningún hombre puede actuar solo, que los hombres, si desean lograr algo en el mundo, deben actuar concertadamente, lo cual sería una perogrullada si no hubiera siempre algunos miembros de la comunidad determinados a no tenerlo en cuenta y que, por arrogancia o por desesperación, intentan actuar solos. Estos últimos son los tiranos o los criminales, en función de la meta final que se hayan propuesto; lo que tienen en común y lo que los sitúa aparte del resto de la comunidad es que ponen su confianza en el uso de instrumentos de violencia como sucedáneo del poder. Se trata de una

táctica que sólo funciona para los objetivos a corto plazo de los criminales, quienes después de cometer su crimen pueden y deben volver a ser miembros de la comunidad; por otra parte, el tirano, siempre una oveja con piel de lobo, sólo puede durar si usurpa el lugar legítimo de mando, lo cual le convierte en dependiente de ayudantes para llevar a cabo sus pretendidos proyectos. A diferencia del poder espiritual de la voluntad para afirmar o negar y cuya última garantía práctica es el suicidio, el poder político, incluso si los partidarios del tirano consienten el terror —es decir, el uso de la violencia— es siempre un poder limitado, y dado que el poder y la libertad en la esfera de la pluralidad humana son, de hecho, sinónimos, esto significa también que la libertad política es siempre una libertad limitada.

La pluralidad humana, el «ellos» sin rostro del que el Sí mismo individual se separa para estar solo, se divide en un gran número de unidades, y únicamente en tanto que miembros de tal unidad, esto es, de una comunidad, los hombres están listos para la acción. La multiplicidad de estas comunidades se muestra en muchas formas y configuraciones, cada una de ellas obedeciendo a leyes diferentes, teniendo distintos hábitos y costumbres y acogiendo recuerdos diversos del pasado, es decir, un amplio abanico de tradiciones. Probablemente Montesquieu tenía razón al suponer que cada una de estas entidades se movía y actuaba de acuerdo con un principio de inspiración distinto, reconocido como el criterio último para juzgar los actos y omisiones de la comunidad —la virtud en la república, el honor y la gloria en las monarquías, la moderación en las aristocracias, el temor y la sospecha en las tiranías—, en el bien entendido de que esta enumeración, guiada por la más antigua distinción entre las diversas formas de gobierno (el gobierno de uno, el de unos pocos, el de los mejores, el de todos), es inadecuada para la rica diversidad de seres humanos que viven juntos en la tierra.

El único rasgo común a todas estas formas y configuraciones de la pluralidad humana es el simple hecho de su génesis, es decir, que en algún momento y por alguna razón un grupo de gente tiene que haber llegado a pensar en sí mismo en términos de un «Nosotros». Al margen de cómo se experimente y articule este «Nosotros», parece que siempre se necesita un comienzo, y nada parece más envuelto en la oscuridad y en el misterio que aquel «En el principio»; no sólo el de la especie humana en tanto que distinta de los demás organismos vivos, sino también el de la enorme variedad de sociedades indudablemente humanas.

La persistente oscuridad de la cuestión ha quedado escasamente disipada por los recientes descubrimientos biológicos, antropológicos y arqueológicos, pese a que han conseguido alargar el período de tiempo que nos separa de un pasado cada vez más distante. Es poco probable que los hechos puedan aportar alguna información que clarifique el increíble laberinto de hipótesis más o menos justificadas que, en su totalidad, sufren de la sospecha incurable de que su misma plausibilidad y probabilidad puede quedar arruinada, ya que toda nuestra existencia real —la génesis de la tierra, el desarrollo en la misma de vida orgánica, la evolución del hombre a partir de las innumerables especies animales— ocurrió en contra de probabilidades estadísticamente abrumadoras. Todo lo que es real en el universo y en la naturaleza fue una vez de una improbabilidad «infinita». En el mundo cotidiano donde gastamos nuestro propio exiguo cociente de realidad sólo podemos estar seguros de una contracción del tiempo que nos precede, la cual es tan decisiva como la reducción de las distancias espaciales en la tierra. Lo que sólo hace algunas décadas, recordando «los tres mil años» de Goethe (*Wer nicht von dreitausend Jahren / Sich weiss Rechenschaft zu geben, / Bleib im Dunkel, unerfahren / Mag von Tag zu Tage leben)*, todavía denominábamos Antigüedad, está mucho más cerca para nosotros de lo que estaba para nuestros antecesores.

Esta dificultad de no saber parece insoluble, ya que corresponde a otras limitaciones inherentes a la condición humana, que imponen barreras infranqueables a nuestra sed de conocimiento —por ejemplo, sabemos *de* la inmensidad del universo y, sin embargo, no seremos capaces de conocerla— y lo mejor que podemos hacer en esta incertidumbre es

volver la mirada hacia las narraciones legendarias que en nuestra tradición han ayudado a generaciones a enfrentarse con el misterioso «En el principio». Me refiero a las leyendas fundacionales, que tenían claramente que ver con un tiempo anterior a cualquier forma de gobierno y a todos los principios concretos que mueven a los gobiernos. Con todo, el tiempo del que trataban era el tiempo humano, y el comienzo que narraban no era la creación divina sino una serie de acontecimientos debida a los hombres cuya memoria podía alcanzar por medio de una interpretación imaginativa de antiguos relatos.

Las dos leyendas de fundación de la civilización occidental, una romana y la otra judía (en la Antigüedad griega no hubo nunca nada comparable, a pesar del *Timeo* de Platón), son totalmente diferentes entre sí, aunque ambas surgen en un pueblo que concebía su pasado como una historia cuyo inicio conocía y podía datar. Los judíos conocían el año de la creación del mundo (y, hoy en día, todavía, calculan el tiempo a partir de él), y los romanos, en claro contraste con los griegos, que contaban el tiempo de Olimpíada en Olimpíada, sabían (o creían saber) el año de la fundación de Roma y registraban el tiempo de acuerdo con él. Mucho más destacable y cargado de enormes consecuencias para nuestra tradición de pensamiento político es el sorprendente hecho de que ambas leyendas (a contracorriente de los principios bien conocidos que inspiran la acción política en las comunidades constituidas) sostenían que, en el caso de la fundación —el acto supremo en el que el «Nosotros» es constituido como una entidad identificable—, el principio que inspira la acción es el amor a la libertad, tanto en el sentido negativo de liberación de la opresión como en el positivo del establecimiento de la libertad como una realidad estable y tangible.

La diferencia, así como la conexión entre ambas —la libertad que proviene de una liberación y la que nace de la espontaneidad de comenzar algo nuevo—, están paradigmáticamente representadas en las dos leyendas de fundación que han servido como guías para el pensamiento político occidental. Tenemos la historia bíblica del Éxodo de las tribus israelitas saliendo de Egipto, que ha precedido a la ley mosaica constitutiva del pueblo hebreo, y el relato de Virgilio del errar de Eneas, que condujo a la fundación de Roma —*dum conderet urbem*, como Virgilio definió el contenido de su gran poema ya en sus primeras líneas—. Ambas leyendas empiezan con un acto de liberación, la huida de la opresión y de la esclavitud en Egipto y la huida de las llamas de Troya (esto es, de la aniquilación); y en ambos casos este acto se narra desde la perspectiva de una nueva libertad, la conquista de una nueva «tierra prometida» que tiene algo mejor que ofrecer que las ollas de Egipto,[*] y la fundación de una nueva ciudad, preparada por una guerra hecha para anular la guerra de Troya, de modo que el orden de los acontecimientos expuesto por Homero pueda invertirse. La inversión que Virgilio efectúa de Homero es deliberada y total.[126] Ahora es Aquiles con los rasgos de Turno («Os diré también que un Príamo encontró a su Aquiles»), quien huye y es asesinado por Héctor bajo el aspecto de Eneas; en el centro, «la fuente de toda aflicción» es de nuevo una mujer, pero esta vez se trata de una novia (Lavinia) y no de una adúltera; y el fin de la guerra no significa el triunfo del vencedor y la destrucción total de los vencidos, sino un nuevo cuerpo político: «Ambas naciones invictas se unieron por un tratado y se sometieron para siempre a las mismas leyes».

Sin duda, si leemos estas leyendas como relatos, no hay mucho en común entre el vagabundeo desesperado de las tribus israelitas en el desierto después del Éxodo y los relatos maravillosamente animados de las aventuras de Eneas y sus compatriotas troyanos; pero, para los hombres de acción de generaciones posteriores que revolvieron los archivos de la Antigüedad en busca de modelos que orientaran sus intenciones, esto no tuvo una importancia capital. Lo decisivo fue que había un *hiato* entre el desastre y la salvación, entre la liberación del viejo orden y la nueva libertad encarnada en un *novus ordo saeclorum*, un «nuevo orden de los tiempos» con cuyo surgimiento el mundo había cambiado estructuralmente.

El legendario hiato entre un ya-no y un todavía-no indicaba claramente que la libertad no podía ser el resultado automático de la liberación, esto es, que el final de lo viejo no es necesariamente el principio de lo nuevo; que la idea de un *continuum* temporal todopoderoso es una ilusión. Los relatos de un período de transición —de la esclavitud a la libertad, del desastre a la salvación— eran de extraordinario atractivo debido a que estas leyendas hacían referencia a las gestas de los grandes dirigentes, individuos de significación histórico-mundial, que aparecieron en la escena de la historia precisamente en estas brechas del tiempo histórico. Todos los que, presionados por circunstancias exteriores o motivados por cadenas de pensamiento radicalmente utópicas, no se contentaban con cambiar el mundo a través de la reforma progresiva de un antiguo orden (y este rechazo de lo gradual transformó a los hombres de acción del siglo XVIII, el primer siglo con una élite intelectual totalmente secularizada, en revolucionarios) se vieron casi lógicamente forzados a aceptar la posibilidad de un hiato en el continuo fluir de la secuencia temporal.

Recordemos el desconcierto de Kant al tratar «con una facultad capaz de iniciar *por sí misma* una serie de cosas o estados sucesivos», esto es, con un «comienzo absolutamente primero», que, sin embargo, y debido al encadenamiento sin fallo del *continuum* temporal, permanece como «la continuación de una serie anterior».[127] Se suponía que la palabra «revolución» resolvería este desconcierto cuando, durante las últimas décadas del siglo XVIII, cambió su antiguo significado astronómico y pasó a significar un acontecimiento sin precedentes. En Francia incluso condujo a una efímera «revolución» del calendario: en octubre de 1793 se decidió que la proclamación de la República era un nuevo inicio de la historia; y como había tenido lugar en septiembre de 1792, el nuevo calendario declaró septiembre de 1793 como la inauguración del año dos. Este intento de localizar un comienzo absoluto en el tiempo fue un fracaso y probablemente no sólo a raíz del talante intensamente anticristiano del nuevo calendario (las festividades cristianas, incluido el sábado, fueron abolidas y se instituyó una división ficticia de un mes de treinta días en unidades de diez días; el décimo día de cada década debía reemplazar el domingo como festivo). Su uso declinó alrededor de 1805, una fecha que casi no es recordada ni siquiera por los historiadores profesionales.

En el caso de la Revolución americana, la antigua y legendaria concepción de un hiato temporal entre el viejo orden y una nueva era parecía mucho más preparada que una «revolución» en el calendario para cubrir la brecha entre un *continuum* temporal con una sucesión ordenada y el inicio espontáneo de algo nuevo. De hecho, se puede tener la tentación de tomar el surgimiento de los Estados Unidos de América como un ejemplo histórico de la verdad de las antiguas leyendas, como una suerte de verificación de la expresión de Locke «En el principio el mundo entero era América».[*] El período colonial sería entendido como el período de transición desde el cautiverio a la libertad, el hiato entre la partida de Inglaterra y el Viejo Mundo y el establecimiento de la libertad en el Nuevo.

El paralelismo entre los relatos es asombrosamente estrecho: en ambos casos, el acto de fundación tuvo lugar por medio de los sufrimientos y las acciones de los exiliados. Esto vale incluso para el relato bíblico tal como es narrado en el Éxodo; Canaan, la tierra prometida, no es la patria originaria de los judíos, sino la tierra de su primera peregrinación (Éxodo 6,4). Virgilio insiste con mayor énfasis todavía en el tema del exilio: Eneas y sus compañeros fueron forzados a buscar «lugares distantes de destierro en comarcas desoladas», llorando al abandonar «las playas y los puertos […] donde estuvo Troya»; exilio «incierto adonde las Parcas nos llevan o donde se nos ofrezca un lugar para descansar».[128]

Los fundadores de la República americana estaban familiarizados con la Antigüedad romana, así como con la bíblica, y es posible que hubiesen tomado de las viejas leyendas la distinción capital entre mera liberación y libertad real, pero en ninguna parte usan el hiato como una justificación posible para explicar lo que estaban haciendo. Había una razón fáctica para ello: a pesar de que el país había devenido finalmente un «lugar para

descansar», para muchos, y un asilo para exiliados, ellos mismos no se habían asentado allí como exiliados sino como colonos. Hacia el final, cuando el conflicto con Inglaterra se reveló inevitable, no tuvieron problema en reconocer la autoridad política de la madre patria. Se enorgullecieron de ser sujetos británicos hasta el momento en que su rebelión en contra de un gobierno injusto —«impuestos sin representación»— les condujo a una auténtica revolución, a un cambio de forma de gobierno y a la constitución de una República, la única estructura gubernativa que juzgaron digna de dirigir el país de los hombres libres.

Éste fue el momento en que los que habían comenzado como hombres de acción y que se vieron transformados en revolucionarios modificaron el gran verso de Virgilio *Magnus ab integro saeclorum nascitur ordo* («Una gran sucesión de siglos nace de nuevo»)[129] en el *Novus Ordo Seclorum* (el *nuevo* orden), que todavía encontramos en los billetes de un dólar. Para los Padres Fundadores, la modificación suponía admitir que el gran esfuerzo para reformar y restaurar el cuerpo político en su inicial integridad (fundar «Roma de nuevo») había conducido a la tarea completamente inesperada y muy distinta de crear algo del todo nuevo: la fundación de una «nueva Roma».

Cuando estos hombres de acción, hombres que querían cambiar el mundo, comprendieron que un cambio como éste podía, en realidad, entrañar como postulado un nuevo orden del tiempo, el comienzo de algo sin precedentes, empezaron a mirar la historia en busca de ayuda, a repensar monumentos de pensamiento tales como el *Pentateuco* y la *Eneida,* leyendas de fundación que les podrían decir cómo solucionar el problema del comienzo —un problema porque la verdadera naturaleza del comienzo comporta en sí un elemento de completa arbitrariedad—. Sólo entonces se enfrentaron al abismo de la libertad, sabiendo que todo lo que hicieran podría haberse quedado igualmente sin hacer y creyendo, también, con claridad y precisión, que una vez algo está hecho no puede deshacerse, que la memoria humana que narra la historia sobrevivirá al arrepentimiento y a la destrucción.

Esto sólo atañe al reino de la acción, «los muchos-en-uno de los seres humanos»,[130] esto es, a las comunidades donde el «Nosotros» es lo suficientemente sólido para afrontar el viaje a través del tiempo histórico. Las leyendas de fundación, con su hiato entre liberación y constitución de la libertad, indican el problema sin resolverlo. Apuntan al *abismo* de la nada que se abre ante toda acción de la que no podemos dar cuenta a través de una cadena fiable de causa y efecto, ni tampoco explicar con las categorías aristotélicas de potencialidad y actualidad. En el *continuum* normal del tiempo, todo efecto se convierte inmediatamente en una causa de futuros desarrollos, pero cuando la cadena causal se quiebra —lo cual ocurre una vez conseguida la liberación, porque la liberación, a pesar de poder ser la *conditio sine qua non* de la libertad, nunca es la *conditio per quam* que causa la libertad— no queda nada donde el «iniciador» pueda sostenerse. El pensamiento de un comienzo absoluto —*creatio ex nihilo*— anula la secuencia de la temporalidad del mismo modo que lo hace la idea de un final absoluto y, por tanto, podemos describirlo correctamente como «pensar lo impensable».

Conocemos la solución judía frente a esta perplejidad. Presupone un Dios-Creador que crea el tiempo junto con el universo y que, en tanto que legislador, permanece fuera de Su creación y fuera del tiempo como Aquel «que es el que es» (la traducción literal de «Jehová» es «yo soy el que soy»), «de eternidad a eternidad». Este concepto de eternidad, articulado por una criatura temporal, es la absoluta temporalidad. Es lo que queda del tiempo cuando éste es «absuelto» —liberado de su relatividad—; es el tiempo tal como aparecería a un observador externo no sujeto a sus leyes y por definición desvinculado en virtud de su Un-idad [*One-ness*]. En la medida en que podemos remontar el Universo y todo lo que hay en él a la región de esta absoluta Un-idad, la Un-idad está arraigada en algo que tiene que estar más allá del razonamiento del hombre temporal, si bien todavía posee una suerte de racionalidad propia: puede *explicar*, dar cuenta lógicamente de lo existencialmente

inexplicable. Y en ninguna parte es más fuerte la necesidad de explicación que en presencia de un acontecimiento nuevo, desconectado, que quiebra en el *continuum* la secuencia del tiempo cronológico.

Ésta parece ser la razón por la cual hombres demasiado «ilustrados» para seguir creyendo en el Dios-Creador judeocristiano se volvieron, con una rara unanimidad, hacia un lenguaje pseudorreligioso cuando tuvieron que enfrentarse al problema de la fundación como el comienzo de un «nuevo orden de los tiempos». Tenemos, por ejemplo, el «apelar al Dios de los cielos» que Locke considera necesario para todos los que se embarcan en la novedad de una comunidad surgida del «estado de naturaleza»; las «leyes de la naturaleza y el Dios de la naturaleza» de Jefferson; «el gran Legislador del Universo» de John Adams; el «Legislador inmortal» de Robespierre, su culto a un «Ser Supremo».

Sus explicaciones operan por analogía: así como Dios «en el principio creó los cielos y la tierra» permaneciendo exterior y anterior a Su creación, el legislador humano —creado a imagen de Dios y por ello capaz de imitarle—, al sentar los *fundamentos* de una comunidad humana, crea la condición de toda vida política y de todo desarrollo histórico futuros.

Ciertamente, ni los griegos ni los romanos sabían nada de un Dios-Creador cuya Un-idad desvinculada podía servir de emblema paradigmático de un comienzo absoluto. Pero al menos los romanos, que fechaban su historia a partir de la fundación de Roma en el 753, parecen ser conscientes de que la propia naturaleza de este asunto exige un principio transmundano. De lo contrario, Cicerón no hubiera podido afirmar que «no hay nada en lo que la capacidad se acerque más a lo divino que la constitución de nuevas ciudades y la conservación de las ya constituidas».[131] Para Cicerón, así como para los griegos de quienes derivó su filosofía, los fundadores no eran los dioses, sino los hombres divinos, y la grandeza de sus gestas era haber establecido una ley que se había convertido en fuente de autoridad, un modelo inmutable con el cual medir todas las leyes positivas y reglamentos promulgados por los hombres, y del que, por tanto, recibían su legitimidad.

En pleno siglo de Las Luces, volver hacia las antiguas creencias religiosas hubiera sido quizá suficiente si no hubiera habido nada más en juego que la autoridad de una nueva ley; y, de hecho, es sorprendente hallar menciones explícitas a un «futuro estado de recompensas y castigos» insertas en todas las constituciones de los Estados norteamericanos, a pesar de que no se encuentra alusión alguna al más allá en la Declaración de Independencia de Estados Unidos. Los motivos de tales intentos desesperados de aferrarse a una fe que, en realidad, sería incapaz de sobrevivir a la contemporánea emancipación del reino secular con respecto a la Iglesia, eran por completo pragmáticos y altamente prácticos. En su discurso sobre el Ser Supremo y la inmortalidad del alma en la Convención Nacional del 7 de mayo de 1794, Robespierre preguntaba: *Quel avantage trouves-tu à persuader l'homme qu'une force aveugle préside à ses destins, et frappe au hasard le crime et la vertu?* («¿Qué ventaja encuentras en persuadir a los hombres de que una fuerza ciega preside sus destinos, abandonando al azar el crimen y la virtud?»), y en los *Discourses on Davila*, John Adams habla de la misma forma curiosamente retórica de «el más desconsolado de todos los credos, que los hombres no son sino luciérnagas, y que este *todo* no tiene padre […] haría que el asesinato fuese tan indiferente como disparar a un pájaro, y el exterminio de la nación Rohilla tan inocente como tragarse ácaros en un bocado de queso».[132]

En pocas palabras, nos encontramos ante un esfuerzo efímero por parte del gobierno secular por retener no tanto la fe judeocristiana, sino los instrumentos políticos de gobierno que habían sido sumamente efectivos a la hora de proteger a las comunidades medievales de la criminalidad. Retrospectivamente podría parecer como un astuto truco de los pocos hombres educados para persuadir a la multitud de que no les siguieran en la resbaladiza ruta hacia la ilustración. En cualquier caso, el intento fracasó del todo (a principios de nuestro siglo quedaban muy pocos que creyeran todavía en «un futuro estado de recompensas y castigos») y estaba probablemente condenado a ello. Sin embargo, la

pérdida de la creencia y, con ella, de buena parte del antiguo miedo a la muerte, en forma de terror y aflicción, ha contribuido ciertamente a la masiva invasión de la criminalidad en la vida política de las comunidades en alto grado civilizadas, de la que nuestro siglo ha podido ser testigo. Hay una rara impotencia incrustada en los sistemas legales de las comunidades secularizadas; su pena capital, la pena de muerte, sólo acelera y pone fecha a un destino al que todos los humanos están sujetos.

En cualquier caso, dondequiera que los hombres de acción, impulsados por el ímpetu del proceso de liberación, empezaron con la mayor seriedad a hacer los preparativos de un comienzo enteramente nuevo, el *novus ordo seclorum*, en lugar de volverse hacia la Biblia («En el principio Dios creó los cielos y la tierra»), saquearon los archivos de la Antigüedad romana a la búsqueda de la «antigua sabiduría» que les guiara en la instauración de una República, es decir, de un gobierno «de leyes y no de hombres» (Harrington). Lo que necesitaban no era sólo el conocimiento de una nueva forma de gobierno, sino también una lección en torno al arte de la fundación y a cómo superar las perplejidades inherentes a cada nuevo comienzo. Eran plenamente conscientes de la desconcertante espontaneidad del acto libre. Se daban cuenta de que un acto sólo puede ser denominado «libre» si no es afectado ni causado por nada que lo preceda y, por tanto, en la medida en que de inmediato se convierte en una causa de lo que sigue, exige una justificación que, para ser satisfactoria, deberá mostrar el acto como la continuación de una serie precedente, esto es, deberá renegar de la experiencia misma de la libertad y de la novedad.

Y lo que, a este respecto, les tenía que enseñar la Antigüedad romana era muy tranquilizador y consolador. No sabemos por qué los romanos, en el siglo III a.C. y quizás antes, decidieron hacer remontar sus ancestros no a Rómulo sino a Eneas, el hombre de Troya que trajo a «Ilium y sus conquistados dioses domésticos» convirtiéndose de este modo en «la fuente de la estirpe romana». Pero lo cierto es que este hecho fue de la mayor importancia no sólo para Virgilio y sus contemporáneos de la época de Augusto, sino también para todos aquellos, empezando por Maquiavelo, que se habían orientado hacia la Antigüedad romana para aprender a dirigir los asuntos humanos sin la ayuda de un Dios trascendente. Lo que los hombres de acción descubrieron en los documentos de la Antigüedad romana era el sentido original de un fenómeno que, de forma muy curiosa, la civilización occidental conoció después del final del Imperio Romano y del triunfo definitivo de la cristiandad.

Lejos de ser nuevo, el fenómeno del re-nacimiento o renacimiento, a partir de los siglos XV y XVI, había dominado el desarrollo cultural de Europa y había sido precedido de una serie de renacimientos menores que acabaron con los pocos siglos de lo que realmente fueron «épocas oscuras», entre el saqueo de Roma y el renacimiento carolingio. Cada uno de estos re-nacimientos, que consistió en una renovación de la cultura y se centró en la Antigüedad romana y en menor medida en la griega, sólo había alterado y revitalizado un ámbito más bien restringido de la élite educada concentrada en los monasterios o en su entorno. Hasta la época de la Ilustración —esto es, en un mundo ya completamente secularizado—, la renovación de la Antigüedad no dejará de ser materia de erudición y responderá a propósitos políticos eminentemente prácticos. El único precursor en esta empresa había sido una figura aislada, Maquiavelo.

El problema que los hombres de acción estaban llamados a resolver era la perplejidad inherente a la tarea de *fundación*, y en la medida en que, para ellos, el ejemplo paradigmático de una fundación afortunada no podía ser sino Roma, era de la mayor importancia encontrar que incluso la fundación de Roma, como la entendieron los propios romanos, no era un comienzo absoluto. Según Virgilio, se trataba del resurgimiento de Troya y del restablecimiento de una ciudad-Estado que había precedido a Roma. De modo que el hilo de continuidad y tradición, exigido por el *continuum* temporal y por la facultad de la memoria (el innato «para que no olvidemos», que parece pertenecer a una criatura

temporal tanto como la habilidad de elaborar proyectos para el futuro), jamás se había roto. Desde esta perspectiva, la fundación de Roma era el renacer de Troya, el primero, por así decirlo, de la serie de renacimientos que han formado la historia de la cultura y de la civilización europeas.

Basta recordar el más famoso poema político de Virgilio, la égloga cuarta, para comprender lo vital que era para la concepción que los romanos tenían de su Estado interpretar la Constitución y la fundación en términos del restablecimiento de un comienzo que, como un comienzo absoluto, permanece constantemente envuelto en el misterio. Puesto que, si en el reino de Augusto «el gran ciclo de períodos renace» (como todas las traducciones estándar en lenguas modernas interpretan la célebre frase de Virgilio: *Magnus ab integro saeclorum nascitur ordo*) es precisamente porque este «orden del tiempo» no es *nuevo*, sino sólo el retorno de alguna cosa precedente. A Augusto, que es presentado en la *Eneida* como el iniciador de este renacimiento, se le promete que se remontará incluso más lejos y «establecerá de nuevo la edad de oro en Lacio, en los campos que una vez fueron el reino de Saturno», es decir, la tierra itálica antes de la llegada de los troyanos.[133]

En cualquier caso, el orden invocado en la égloga cuarta es grande en virtud de su recuperación de un tiempo anterior y de su inspiración en un comienzo primitivo: «Ya vuelve también la virgen, el reino de Saturno vuelve». Y, sin embargo, el camino hacia *atrás*, visto desde la perspectiva de los que viven ahora, es un verdadero conocimiento: «Ya se nos envía una nueva raza del alto cielo».[134] Este poema es, sin duda, un himno a la natividad, un canto en alabanza del nacimiento de una criatura y de una *nova progenies*, una nueva generación. Durante mucho tiempo ha sido malentendido como una profecía de salvación a través de un *theos sōtēr*, un dios redentor, o al menos como la expresión de alguna aspiración religiosa precristiana. Pero, lejos de predecir la llegada de un niño divino, el poema es una afirmación de la divinidad del nacimiento en sí; si se desea extraer un significado general de él, éste sólo podría ser la creencia del poeta de que el potencial de salvación del mundo reside en el puro hecho de que la especie humana se regenera constantemente y para siempre. Pero el significado no es explícito: todo lo que dice el poeta es que cada criatura nacida en el seno de la continuidad de la historia romana tenía que aprender *heroum laudes et facto parentis*, «las glorias de los héroes y las gestas de los padres», para ser capaz de hacer cuanto se esperaba de los jóvenes romanos: ayudar «a gobernar el mundo que las virtudes de sus padres han establecido en paz».[135]

Lo que importa es que la idea de fundación, de contar el tiempo *ab urbe condita*, se encuentra en el centro de la historiografía romana junto con la noción no menos profundamente romana de que tales fundaciones —que tienen lugar exclusivamente en el reino de los asuntos humanos, allí donde los hombres articulan un relato para contar, recordar y preservar— son restablecimientos y reconstituciones y no comienzos absolutos.

Esto queda claramente manifiesto al leer la *Eneida* de Virgilio —el relato de la fundación de la ciudad de Roma— conjuntamente con las *Geórgicas*, los cuatro poemas en alabanza de la agricultura, «el cuidado de los campos, rebaños y arboledas» y la «silenciosa tierra» confiada al cuidado de «el fatigoso dar vueltas del labrador, [el cual] vuelve precisamente cuando el año gira sobre sí mismo a lo largo de la senda familiar»: «Ésta permanece inconmovible, y sobrevive a muchos hijos de los hijos, y ve pasar por ella muchas generaciones de hombres». Ésta es la Italia de antes de Roma, la «tierra de Saturno, rica en hombres»; quien vive en ella, «quien conoce a los dioses del país, Pan y el viejo Silvano, y la hermandad de las Ninfas» y permanece fiel al amor del «arroyo y el bosque», «no conoce la gloria». «No influyen en su ánimo las fasces del pueblo ni la dignidad de los reyes […] no influyen en su ánimo el Estado romano ni los reinos destinados a caer; ni tampoco le angustian la piedad del pobre o la codicia del rico. Recoge los frutos […] que el gracioso campo hace surgir con su libre voluntad, y no ve lo férreo de la justicia o el enloquecido foro

y los archivos del pueblo». Esta vida «de pureza sagrada» fue «vida que el dorado Saturno legó a la tierra», y el único problema que se da es que en este mundo lleno de maravillas y de una superabundancia de plantas y bestias, «no hay *narración* alguna de las múltiples especies o de los nombres que ellas portan ni verdaderamente merecía la pena una narración que lo recogiese; quienquiera que lo vaya a saber, permitidle […] aprender igualmente cuántos granos de arena esparce el viento del oeste sobre la llanura libia, o contar […] el número de olas que atraviesan los mares jónicos».

Quienes cantan el origen de este mundo prerromano y pretroyano, cuyos años circulares no generan relatos dignos de ser contados y, sin embargo, producen todas las maravillas de la naturaleza para el deleite sin fin de los hombres, éstos que, en Virgilio, alaban «el reino de Saturno» y los mitos de creación (en la égloga sexta o en el primer libro de la *Eneida*) celebran una tierra de ensueño y ellos mismos son figuras marginales. El bardo de «larga cabellera» de Dido y Sileno, «hinchándose sus venas como siempre con el vino de ayer», entretienen a una audiencia joven y alegre con viejas historias: «La luna errante y el trabajo del sol; de dónde es la estirpe humana y el bruto, de dónde el agua y el fuego», «cómo a través del gran vacío se unieron las semillas de la tierra y el aire y el mar, y además del fluido fuego, y cómo de todas ellas surgieron juntos los principios de las cosas y el joven orbe del mundo».

Con todo —y esto es decisivo— esta tierra de cuento de hadas utópica, situada fuera de la historia, es sempiterna y sobrevive en la indestructibilidad de la naturaleza; los labriegos y los pastores que cuidan los campos y los rebaños todavía dan testimonio, en medio de la historia romano-troyana, de un pasado itálico, donde los nativos eran «el pueblo de Saturno al que ninguna ley encadenaba a la justicia, honrado en su libre voluntad y en la costumbre del dios antiguo».[136] Ninguna ambición romana era responsable entonces de «gobernar las naciones y ordenar la ley de la paz» (*regere imperio populos [...] pacisque imponere morem*), tampoco era necesaria moralidad romana alguna para «perdonar al conquistado y abatir al altanero» (*parcere suiectis et debellare superbos*).

Me he demorado en los poemas de Virgilio por diversas razones. Resumiendo: cuando los hombres se emanciparon de la tutela de la Iglesia, orientaron su mirada hacia la Antigüedad y sus primeros pasos en un mundo secularizado estuvieron guiados por una renovación de la cultura antigua. Confrontados con el enigma de la fundación —cómo re-comenzar el tiempo dentro de un *continuum* temporal inexorable— se volvieron hacia la historia de la fundación de Roma y aprendieron de Virgilio que este punto de partida de la historia occidental también había sido un renacimiento, el resurgimiento de Troya. Lo único que podían aprender de ello era que la esperanza de fundar una «nueva Roma» era una ilusión: lo máximo a que podían aspirar era a repetir la primitiva fundación y fundar «Roma de nuevo». Cuanto precedió a la primera fundación, ella misma el resurgimiento de un pasado bien definido, estaba situado fuera de la historia; era naturaleza, cuyo ciclo sempiterno podría ofrecer un refugio ante la progresiva marcha del tiempo y la dirección vertical y rectilínea de la historia —un lugar de ocio, *otium*— a los hombres cansados del neg-ocio de la ciudadanía (*nec-otium*, por definición), pero cuyo origen carecía de interés porque estaba más allá del alcance de la acción.

Ciertamente, hay algo inquietante en el hecho de que los hombres de acción, con la única intención y el solo propósito de cambiar toda la estructura del mundo futuro y de crear un *novus ordo seclorum*, tuvieran que dirigirse a aquel lejano pasado, puesto que no «[enreversaron] deliberadamente el eje del tiempo ni [mandaron] a los jóvenes que se “remontaran al radiante resplandor del pasado” (Petrarca) porque ese pasado clásico *es* el futuro verdadero».[137] Buscaban un paradigma de una nueva forma de gobierno en su propia época «ilustrada» y eran escasamente conscientes de que estaban mirando hacia atrás. Más inquietante que el saqueo en sí de los archivos de la Antigüedad es, creo, el hecho de que no

se rebelaron contra ésta cuando descubrieron que la respuesta última y sin duda profundamente romana de la «antigua sabiduría» era que la salvación siempre proviene del pasado, que los ancestros eran *maiores*, los «más grandes» por definición.

Junto a ello, llama la atención que la idea del futuro —precisamente un futuro preñado de salvación final— generando de nuevo una suerte de Edad de Oro inicial, se hubiera popularizado en una época en que el progreso se había convertido en el concepto dominante para explicar el movimiento de la Historia. Y el ejemplo más sorprendente de la persistencia de este antiguo sueño es naturalmente la fantasía de Marx de un «reino de la libertad» sin clases ni guerras, tal como se prefiguraba en el «comunismo original», un reino que tiene un parecido en absoluto superficial con el gobierno aborigen itálico de Saturno, cuando ninguna ley «encadenaba [a los hombres] a la justicia». En su original forma antigua, como comienzo de la historia, la Edad de Oro es una idea melancólica; es como si, hace miles de años, nuestros antecesores hubieran presentido el descubrimiento, en pleno siglo XIX ebrio de progreso, del principio de la entropía, un descubrimiento que, de no haber sido cuestionado, hubiera privado a la acción de todo significado.[138] Lo que liberó a los hombres que hicieron las revoluciones de los siglos XIX y XX del principio de entropía fue menos la refutación «científica» de Engels que el giro de Marx —y, por supuesto, de Nietzsche— hacia un concepto cíclico de tiempo en el que la prehistórica inocencia del comienzo finalmente retornaría, tan triunfante como la Segunda Venida.

Pero éste no es aquí nuestro problema. Al dirigir nuestra atención a los hombres de acción, esperando encontrar en ellos una idea de libertad purgada de las perplejidades causadas en el espíritu humano por la reflexividad de las actividades del espíritu —el inevitable repliegue sobre sí mismo del yo volente— esperábamos más de lo que hemos alcanzado. El abismo de la pura espontaneidad, que en las leyendas de fundación es salvado por el hiato entre liberación y constitución de la libertad, fue disimulado mediante la estratagema, típica de la tradición occidental (la única tradición donde la libertad ha sido siempre la *raison d'être* de toda política) de entender lo *nuevo* como una reafirmación mejorada de lo viejo. En su original integridad, la libertad sobrevivió en la teoría política —es decir, la teoría concebida en vista de la acción política— sólo en las promesas utópicas e infundadas de un «reino de libertad» final que, en su versión marxiana, significaría de hecho «el fin de todas las cosas», una sempiterna paz en la que las actividades específicamente humanas se marchitarían.

Sin duda, llegar a tal conclusión es frustrante, pero sólo conozco una alternativa a ella en toda nuestra historia de pensamiento político. Si, como Hegel creía, la tarea del filósofo es captar la más elusiva de todas las manifestaciones, el espíritu de un tiempo en la red de los conceptos de la razón, entonces Agustín de Hipona, el filósofo cristiano del siglo V d.C., fue el único filósofo que los romanos tuvieron. Era un romano por educación más que por nacimiento, y su saber le empujó atrás, hacia los textos clásicos de la Roma republicana del siglo I a.C., que ya entonces sólo sobrevivían en forma de erudición. En su gran obra, *La ciudad de Dios*, menciona, aunque no explica, lo que hubiera podido llegar a ser un apoyo ontológico para una verdadera filosofía romana o virgiliana de la política. Como sabemos, según Agustín de Hipona, Dios creó al hombre como una criatura temporal, *homo temporalis*; el tiempo y el hombre fueron creados conjuntamente, y esta temporalidad quedaba afirmada por el hecho de que todos debían su existencia no sólo a la multiplicación de la especie, sino al nacimiento, la llegada de una criatura nueva que hace su aparición en medio del *continuum* temporal del mundo *en tanto que* algo enteramente nuevo. El propósito de la creación del hombre era hacer posible un *comienzo*: «Con el fin de que éste [un principio] existiera fue creado el hombre, anterior al cual no existió ninguno» (*Initium [...] ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit*).[139] La capacidad misma de

comenzar se enraiza en la *natalidad*, y en modo alguno en la creatividad; no se trata de un don, sino del hecho de que los seres humanos, los nuevos hombres, aparecen una y otra vez en el mundo en virtud de su nacimiento.

Soy plenamente consciente de que este razonamiento, incluso en la versión agustiniana, es hasta cierto punto opaco y que parece no decirnos más que *estamos condenados* a ser libres por el hecho de haber nacido, sin importar si nos gusta la libertad o si abominamos de su arbitrariedad, si nos «complace» o si preferimos escapar a su espantosa responsabilidad adoptando alguna suerte de fatalismo. Este *impasse*, si es tal, sólo puede ser solucionado o deshecho apelando a otra facultad espiritual, tan misteriosa como la facultad de comenzar: la facultad del juicio; un análisis de la misma, como mínimo, podría decirnos qué está en juego en nuestros placeres y displaceres.

Apéndice

EL JUICIO

Extractos de las conferencias sobre la filosofía política de Kant[*]

[…] Sabemos, gracias al propio testimonio del filósofo, que el momento decisivo de su vida fue el descubrimiento (en 1770) de las facultades cognitivas del espíritu humano y de sus limitaciones, cuya elaboración le llevó más de diez años y que publicó como *Crítica de la razón pura*. A través de su correspondencia sabemos también lo que esa inmensa labor de tantos años supuso para el resto de sus planes o ideas. Dice, refiriéndose a este «tema primordial», que le aplazó y obstruyó como «una presa» todas las demás materias que había esperado concluir y publicar; que fue como «una piedra que le cerraba el camino», que sólo quedaría libre una vez que hubiera sido apartada. […] Antes del acontecimiento de 1770, Kant había proyectado escribir, y publicar de inmediato, *La metafísica de las costumbres*, obra que sería escrita y publicada treinta años después. Sin embargo, en esa fecha temprana, el libro se anunció bajo el título de «Crítica del gusto moral». Cuando Kant volvió a trabajar en la tercera crítica, siguió llamándola al principio «Crítica del gusto». Sucedieron, así, dos cosas: tras la cuestión del gusto, tema predilecto del siglo XVIII, Kant había descubierto una facultad humana completamente nueva, el juicio. Y, al mismo tiempo, sustrajo las proposiciones morales de la competencia de esta nueva facultad. En otras palabras: ahora es algo más que el gusto lo que va a discernir entre lo

bello y lo feo; pero la cuestión [moral] del bien y del mal no será resuelta ni por el gusto ni por el juicio, sino sólo por la razón.

* * *

Los vínculos entre las dos partes de la obra son frágiles [...] y es evidente que su relación con la política es más estrecha que con cualquier otro tema presente en las dos críticas precedentes. Destacan dos nexos importantes. El primero es que en ninguna de las dos partes habla Kant del hombre como ser inteligible o cognoscente. El término «verdad» no aparece nunca. La primera parte se ocupa de los hombres en plural [...] como viven en sociedad; la segunda, de la especie humana. [...] La diferencia decisiva entre la *Crítica de la razón práctica* y la *Crítica del juicio* estriba en que las normas morales de la primera de ellas son válidas para todos los seres inteligibles, mientras que las reglas de la última limitan su validez estrictamente a los seres humanos sobre la tierra. El segundo vínculo radica en que la facultad de juzgar se ocupa de particulares, que «como tales, en consideración a lo universal, encierran algo contingente», y lo universal normalmente es aquello con lo que opera el pensamiento. A su vez, los particulares [...] son de dos clases; la primera parte de la *Crítica del juicio* trata de los objetos del juicio propiamente dichos, tales como un objeto al que calificamos como «bello» sin ser capaces de subsumirlo bajo una categoría general. (Si decimos «¡Qué rosa tan bella!», no llegamos a este juicio diciendo: «Todas las rosas son bellas, esta flor es una rosa, luego esta rosa es bella».) La otra clase de particular, tratada en la segunda parte de la *Crítica del juicio*, es la imposibilidad de derivar un producto particular de la naturaleza a partir de causas generales: «Ninguna razón humana (ni tampoco una finita que fuera semejante a la nuestra, según la cualidad, aunque

la superase, empero, mucho, según el grado) puede esperar comprender la producción aun sólo de una hierbecilla por causas meramente mecánicas». («Mecánico», en la terminología de Kant, equivale a causas naturales; su opuesto es «técnico», por lo que él entiende «artificial», es decir, algo fabricado con un propósito). El acento recae aquí sobre «comprender»: ¿cómo puedo comprender (y no sólo explicar) por qué existe la hierba en general, y luego, esta brizna de hierba en particular?

* * *

El juicio de lo particular —*esto* es bello, *esto* es feo, esto está bien, esto está mal— no tiene cabida en la filosofía moral de Kant. El juicio no es razón práctica; la razón práctica «razona» y me dicta qué debo y qué no debo hacer; establece la norma y es idéntica a la voluntad, y ésta expresa mandatos; habla en imperativos. El juicio, por el contrario, surge del «placer meramente contemplativo o complacencia inactiva [*untätiges Wohlgefallen*]». «Al sentimiento de este último tipo de placer [lo] llamamos gusto» y la *Crítica del juicio* en un primer momento se tituló «Crítica del gusto». «Por tanto, en una filosofía práctica no se tratará de él como de un concepto oriundo de ella, sino, a lo sumo, sólo episódicamente». ¿Es esto plausible? ¿Cómo podría «el placer contemplativo y la complacencia inactiva» tener algo que ver con la práctica? ¿No prueba esto acaso de forma definitiva que Kant […] había decidido que su preocupación por lo particular y lo contingente era una cosa del pasado y un asunto algo marginal? Y, sin embargo, veremos cómo su postura final sobre la Revolución francesa —acontecimiento que desempeñará un destacado papel en su vejez—, cuando con gran impaciencia esperaba todos los días la llegada de los periódicos, fue motivada por esta actitud de simple espectador, la de aquellos «que no están implicados ellos

mismos en el juego», que sólo lo siguen con «ilusionada y apasionada participación» […] procede de un puro «placer contemplativo y complacencia inactiva».

* * *

El «modo de pensar extensivo» desempeña un papel crucial en la *Crítica del juicio*. «Se realiza comparando [nuestro] juicio con otros juicios no tanto reales, como más bien meramente posibles, y poniéndo[nos] en el lugar de cualquier otro». La facultad que permite esto se llama imaginación. […] El pensamiento crítico sólo puede realizarse cuando las perspectivas de los demás están abiertas al examen. De ahí que el pensamiento crítico, aunque siga siendo una ocupación solitaria, no se haya desvinculado de los «otros». […] Mediante la fuerza de la imaginación hace presentes a los otros y se mueve así en un espacio potencialmente público, abierto a todas las partes; en otras palabras, adopta la postura del ciudadano cosmopolita kantiano. Pensar con una mentalidad amplia quiere decir que se entrena la propia imaginación para ir de visita. […]

Debo advertir de un malentendido muy común y en el que se incurre con facilidad. El ardid del pensamiento crítico no es una empatía desmesuradamente amplia gracias a la cual se puede saber lo que realmente acontece en la mente de los otros. Pensar, según la concepción que Kant tenía de la Ilustración, significa *Selbstdenken*, pensar por uno mismo, que «es la máxima de una razón nunca pasiva. La inclinación a lo contrario se llama prejuicio», y la Ilustración es ante todo liberación del prejuicio. Aceptar lo que sucede en las mentes de los otros, cuyo «punto de vista» (es decir, el lugar en el que se encuentran, las condiciones a las que están sujetos, siempre diferentes en uno u otro individuo, en una clase o grupo respecto de otro) no es el mío propio,

equivaldría a aceptar de forma pasiva su pensamiento, dicho de otra manera, a intercambiar sus prejuicios por los correspondientes a mi propia perspectiva. El «pensamiento extensivo» es el resultado de abstraerse de las «limitaciones que, de manera contingente, son propias de nuestro propio juicio», de ignorar las «condiciones subjetivas del juicio […] que limitan a muchos», esto es, no tener en cuenta lo que solemos llamar «interés propio», que, según Kant, no es ilustrado ni susceptible de serlo, sino que, de hecho, siempre es restrictivo. […] Cuanto más amplio sea el marco en el que el hombre ilustrado sea capaz de moverse de una perspectiva a otra, tanto más «general» será su pensamiento. […] Con todo, esta generalidad no es la generalidad del concepto, por ejemplo del concepto «casa», bajo el cual se pueden subsumir todos los edificios concretos. Está, por el contrario, íntimamente conectada con lo particular, con las condiciones particulares de las perspectivas que hay que atravesar para poder alcanzar el propio «punto de vista general». Antes nos referimos a esta «perspectiva general» con el término «imparcialidad»; se trata de una perspectiva desde la que mirar, contemplar, formar juicios o, como dice el mismo Kant, reflexionar sobre los asuntos humanos. Sin embargo, no nos dice cómo *actuar*. […]

En Kant, durante sus últimos años, esta actitud se hace presente en la postura aparentemente contradictoria entre la ilimitada admiración que siente por la Revolución francesa y la, igualmente irrefrenable, oposición a toda empresa revolucionaria emprendida por los ciudadanos franceses. […]

A primera vista, e incluso observada con más detenimiento, la reacción de Kant ante la Revolución francesa es inequívoca. […] Jamás dudó en su estimación de

la grandeza de lo que denominó el «acontecimiento de nuestro tiempo», del mismo modo que casi nunca titubeó en su condena de quienes la habían propiciado.

> Este suceso [la Revolución] no se cifra en relevantes acciones o en alevosos crímenes ejecutados por los hombres, en virtud de los cuales se menoscaba lo que era grandioso y se magnifica cuanto era mezquino, haciendo desaparecer como por arte de magia los antiguos y esplendorosos edificios políticos para poner en su lugar otros surgidos cual de las entrañas de la tierra. No, nada de eso. Se trata tan sólo de esa manera de pensar por parte de los espectadores que se delata públicamente en este juego de grandes revoluciones. [...]
>
> La revolución de un pueblo pletórico de espíritu, que estamos presenciando en nuestros días, puede triunfar o fracasar, puede acumular miserias y atrocidades en tal medida que cualquier hombre sensato nunca se decidiese a repetir un experimento tan costoso, aunque pudiera llevarlo a cabo por segunda vez con fundadas esperanzas de éxito, y, sin embargo, esa revolución —a mi modo de ver— encuentra en el ánimo de todos los espectadores (que no están comprometidos en el juego) una simpatía rayana en el entusiasmo [...] exaltación con la que simpatizó el público que observaba los acontecimientos desde fuera sin albergar la menor intención de participar activamente en ellos.

[…] Sin esta participación simpática, el «significado» del acontecimiento sería completamente diferente o, simplemente, inexistente. Pues esta simpatía es la que inspira esperanza:

> [...] la esperanza de que, tras varias revoluciones, con todos sus efectos de reestructuración, al final acabará por constituirse aquello que la naturaleza alberga como intención suprema: un *estado cosmopolita* en cuyo seno se desarrollen todas las disposiciones originarias de la especie humana.

De lo cual, sin embargo, no debería concluirse que Kant tomara en lo más mínimo partido a favor de futuros revolucionarios:

> [...] este derecho [...] sólo es una idea cuya realización se ve subordinada a la condición de que sus *medios* concuerden siempre con la moralidad, algo que el pueblo no debe transgredir jamás. La realización de esta idea no debe producirse mediante la revolución, que siempre es injusta.

[…] Y:

> Si mediante la violencia de una revolución, generada por una mala constitución, se hubiera logrado por vías antijurídicas otra constitución más conforme a ley, no debería permitirse ya retrotraer al pueblo de nuevo a la antigua, aunque, durante la vigencia de ésta, todo aquel que perturbara el orden con violencia o astucia debía ser sometido justamente a las sanciones del revolucionario.

[…] Aquí se observa claramente el choque entre el principio a partir del cual se actúa y el principio que rige el juicio. […] Kant expresó más de una vez su *opinión* sobre la guerra […] pero en ningún lugar se expresó tan enfáticamente como en la *Crítica del juicio*, donde discute el tema, de un modo bastante característico, en la sección dedicada a lo sublime:

> ¿Qué es lo que, incluso para el salvaje, es objeto de la mayor admiración? Un hombre que no se aterra, que no teme, que no huye del peligro. [...] Incluso en el estado social más civilizado perdura aquella preferente consideración hacia el guerrero [...] porque en ello se conoce la invencibilidad de su espíritu por el peligro. De aquí que [...] en la comparación del hombre de Estado con el general [...] el juicio estético decide en favor del último. La guerra misma [...] tiene algo de sublime en sí [...] en cambio, una larga paz suele hacer dominar el mero espíritu de negocio, y con él, el bajo provecho propio, la cobardía y la malicia, y rebajar el modo de pensar del pueblo.

Tal es el juicio del espectador (es decir, el juicio estético).

[…] Sin embargo, la guerra, «una empresa no premeditada (excitada por pasiones desenfrenadas)», no sólo puede contribuir realmente, por su mismo sinsentido, a la preparación de una eventual paz cosmopolita (es posible que el puro cansancio acabe imponiendo lo que ni la razón ni la buena voluntad han sido capaces de conseguir), sino que

> [...] a pesar de los tormentos horribles con que la guerra abruma a la especie humana y de las desgracias, quizá aún mayores, que su preparación constante origina en la paz, es, sin embargo, un impulso

> [...] para desarrollar, hasta el más alto grado, los talentos que sirven a la cultura.

[…] Estas intuiciones del juicio estético y reflexionante carecen de consecuencias prácticas para la acción. En lo referente a la acción, sin duda

> la razón práctico-moral expresa en nosotros su veto irrevocable: *no debe haber guerra*. [...] Por tanto, la cuestión no es ya la de saber si la paz perpetua es algo o es un absurdo, y si nos engañamos en nuestro juicio teórico si suponemos lo primero; sino que hemos de actuar con vistas a su establecimiento como si fuera algo que a lo mejor no es. [...] Y aunque esto último —lo que concierne al cumplimiento de este propósito— quedara como un deseo irrealizable [...] es un deber.

Pero estas máximas para la acción no invalidan el juicio estético y reflexionante. En otras palabras, aunque Kant hubiera actuado siempre a favor de la paz, sabía y conservaba en la mente su juicio. Si hubiese actuado a partir del conocimiento adquirido como espectador, ante su propio espíritu hubiera aparecido como un criminal. Si, por su «deber moral», hubiese olvidado su discernimiento como espectador, hubiera llegado a ser lo mismo que tantas personas bienintencionadas involucradas u ocupadas en los asuntos públicos: un loco idealista.

* * *

Dado que Kant no escribió su filosofía política, la mejor forma de descubrir lo que pensaba al respecto es regresar a la «Crítica del juicio estético», donde, al discutir la producción de las obras de arte en su relación con el gusto, que juzga y decide sobre ellas, afronta un problema análogo. Estamos inclinados a pensar […] que para juzgar un espectáculo primero debe existir éste; que el espectador presupone al actor. Solemos olvidar que nadie en su sano juicio montaría un espectáculo sin estar seguro de contar con espectadores para contemplarlo. Kant está convencido

de que el mundo sería un desierto sin el hombre, y para él un mundo sin hombres quiere decir sin espectadores. En su análisis del juicio estético, establece una distinción entre el genio y el gusto. Para producir obras de arte se requiere el genio; para juzgarlas y decidir si son o no objetos bellos, no se necesita «nada más» (diríamos nosotros, pero no Kant) que el gusto. «Para el juicio de objetos bellos como tales se exige *gusto* […] para la producción de tales objetos, se exige *genio*.» Según Kant, el genio compete a la imaginación productiva y a la originalidad, mientras que el gusto es una mera cuestión de juicio. Plantea la cuestión sobre cuál de las dos facultades es la «más noble» —«¿Cuál es la condición *sine qua non* "[a la que] se ha de mirar en el juicio del arte como arte bello?"»—, admitiendo, desde luego, que la mayoría de los que juzgan la belleza carecen de la facultad de la imaginación productiva, denominada genio, mientras que los pocos dotados de él no están privados de la facultad del gusto. La respuesta es:

> Para la belleza no es tan necesaria la riqueza y la originalidad de ideas como más bien la adecuación de aquella imaginación en la libertad, a la conformidad a leyes del entendimiento [que se llama gusto], pues toda la riqueza de la primera no produce en su libertad, sin ley, nada más que absurdos; el juicio, en cambio, es la facultad de acomodarlos al entendimiento.
>
> El gusto es, como juicio en general, la disciplina (o reglamentación) del genio; si bien le corta mucho las alas [...] le da una dirección [...] y al introducir claridad y orden en la multitud de pensamientos [del genio], hace las ideas duraderas, capaces de un largo y, al mismo tiempo, general aplauso, de provocar la continuación de otros y una cultura en constante progreso. Así, pues, si en la oposición de ambas cualidades, dentro de un producto, hay que sacrificar algo, más bien debería ser en la parte del genio —sin el cual no existiría nada para que juzgase el juicio.

Pero Kant explicita que «para el arte bello […] serían exigibles *imaginación*, *intelecto*, *espíritu* y *gusto*», y, en una nota, añade que «las tres primeras facultades reciben sólo con la cuarta su unificación», a saber, por el gusto, o sea, la

facultad de juzgar. Por otra parte, el espíritu —facultad específica, distinta de la razón, del intelecto y de la imaginación— permite al genio encontrar una expresión para las ideas, «mediante la cual la disposición subjetiva del espíritu producida pueda ser comunicada a otros». En otras palabras, el espíritu, aquello que inspira el genio, y sólo a él, y que «ninguna ciencia puede enseñar y ninguna laboriosidad aprender», consiste en expresar «lo inefable en el estado del alma (*Gemütszustand*)» que ciertas representaciones producen en nosotros, pero para las que carecemos de palabras y, por lo tanto, seríamos incapaces de comunicarlas a otros sin el auxilio del genio; la labor propia del genio es hacer este estado del espíritu «generalmente comunicable». La facultad que guía esta comunicabilidad es el gusto, y el gusto —o juicio— no es el privilegio del genio. La condición *sine qua non* de la existencia de los objetos bellos es la comunicabilidad; el juicio del espectador crea el espacio sin el cual tales objetos no podrían aparecer. El ámbito público lo constituyen los críticos y los espectadores, y no los actores o los productores [*makers*]. Y este crítico y este espectador están presentes en todo actor y creador [*fabricator*]; sin esta facultad crítica y de juicio, quien actúa [*doer*] o produce [*maker*] estaría tan alejado del espectador que ni siquiera podría ser percibido. O, por decirlo de otra forma, pero siempre en la terminología kantiana, la originalidad del artista (o la novedad del actor) depende de su capacidad para hacerse comprender por aquellos que no son artistas (o actores). Y si bien se puede hablar, dada su originalidad, de un genio en singular, nunca podremos referirnos […] de la misma manera *al* espectador. Los espectadores existen sólo en plural. El espectador no está implicado en la acción, pero siempre está estrechamente coimplicado con los otros espectadores. No comparte con el creador la facultad del

genio —la originalidad— ni con el actor la facultad de la novedad; la facultad que tienen en común es la facultad de juzgar.

En lo que se refiere a la «producción» [*making*], esta intuición se remonta como mínimo a la Antigüedad latina (por diferenciarla de la griega). Lo encontramos expresado por vez primera en *De oratore*, de Cicerón:

> Pues todo el mundo discrimina [*diiudicare*], mediante algún sentido silencioso, distingue entre lo verdadero y lo falso en cuestiones del arte y la proporción sin tener conocimiento alguno ni del arte ni de la proporción: y así como pueden hacerlo en el caso de las pinturas y las estatuas y otras creaciones similares hacia cuya comprensión la naturaleza les ha dotado de menor bagaje, tanto más podrán desplegar esta distinción en el juicio de los ritmos y la pronunciación de las palabras, pues éstas están enraizadas [*infixa*] en el sentido común, y ha querido la naturaleza que en tales casos nadie sea del todo incapaz para percibirlas y experimentarlas [*expertus*].

Y sigue, para subrayar que es auténticamente maravillosa y singular

> la poca diferencia que existe entre la persona instruida y la ignorante en la capacidad de enjuiciar, mientras que en la de crear es enorme.

Kant, en esta misma línea, subraya en su *Antropología* cómo la locura es la pérdida de este sentido común que nos permite juzgar como espectadores; su opuesto es un *sensus privatus*, un sentido privado, que llama también «*Eigensinn* lógico». Éste supone que nuestra facultad lógica, aquella que nos permite derivar conclusiones desde premisas, podría funcionar efectivamente sin la comunicación; sólo que, si la locura ha ocasionado la pérdida del sentido común, entonces conduciría a resultados insanos, precisamente porque se ha separado de la experiencia, que nada más puede ser válida y confirmada por la presencia de los otros.

El aspecto más sorprendente de esto es que el sentido común, la facultad de juzgar y discernir entre lo correcto y lo que no lo es, debe fundarse en el sentido del gusto. De los cinco sentidos con que contamos, tres de ellos nos presentan claramente los objetos del mundo exterior y son así fácilmente comunicables. La vista, el oído y el tacto llevan directa y, por así decirlo, objetivamente, a los objetos; el olfato y el gusto proporcionan sensaciones internas que son totalmente privadas e incomunicables; lo que yo saboreo o lo que huelo no se puede llegar a expresar en palabras; parece que sean, por definición, sentidos privados. Además, los tres sentidos «objetivos» tienen en común ser susceptibles de *re*presentación, de hacer presente algo que está ausente. Puedo, por ejemplo, recordar un edificio, una melodía, el tacto del terciopelo. Esta facultad —que en Kant se denomina «imaginación»— no la poseen ni el gusto ni el olfato. En cambio, son claramente los sentidos que permiten discriminar: se puede retener el juicio de lo que se ve y también, aunque con más dificultad, de lo que se oye o toca, pero en las cuestiones del gusto y el olfato, el «me agrada» o «me desagrada» es instantáneo e irresistible. Y, una vez más, el agrado o desagrado son enteramente privados. ¿Por qué entonces el gusto —algo que no se inicia con Kant, sino que ya estaba en Gracián— debería ser ascendido y convertirse en el vehículo de la facultad mental del juicio? Y el juicio, a su vez, esto es, no el juicio que es meramente cognitivo y que reside en los sentidos que nos proporcionan los objetos, sentidos que tenemos en común con todas las criaturas vivas que poseen idénticas capacidades sensoriales, sino la facultad de discernir entre lo correcto y lo incorrecto, ¿por qué debería basarse en este sentido privado? ¿No es acaso cierto que, en cuestiones de gusto, es tan poco lo que podemos comunicar que ni siquiera podemos discutir sobre ello —*de gustibus non disputandum est*?

* * *

Dijimos que el gusto y el olfato son los sentidos más privados, ya que con ellos lo que se siente no es un objeto sino una sensación, y esta sensación no está conectada con el objeto y no se puede recordar. Se puede reconocer el olor de una rosa o el sabor de un plato determinado si se vuelve a sentir, pero no se pueden tener presentes de la misma manera que se tiene cualquier cosa que se haya visto o cualquier melodía que se haya escuchado. […] Al mismo tiempo, habíamos analizado por qué el gusto, antes que cualquier otro sentido, se convertía en el vehículo del juicio; porque sólo el gusto y el olfato son discriminatorios por su misma naturaleza, *y* sólo estos sentidos se relacionan con lo particular *qua* particular: todos los objetos dados a los sentidos objetivos comparten sus propiedades con otros objetos; no son únicos. Además, el me-agrada o me-desagrada está tremendamente presente en el gusto y el olfato; es inmediato, sin mediación del pensamiento o la reflexión. […] Y el me-agrada o me-desagrada es prácticamente idéntico al me-conviene o no-me-conviene. La clave de la cuestión es: yo estoy afectado directamente. Por esta misma razón no puede haber aquí discusión alguna sobre la verdad o la falsedad. […] Ningún argumento podrá persuadirme para que me gusten las ostras si resulta que no me gustan. En otras palabras, el elemento perturbador en las cuestiones de gusto es que no son comunicables.

La solución a estos enigmas puede apuntarse con los nombres de otras dos facultades: la *imaginación* y el *sentido común*. La imaginación […] transforma un objeto en algo con lo que no me he enfrentado directamente, pero que, de alguna forma, he interiorizado, de manera que ahora me puede afectar como si me hubiera sido proporcionado por un sentido no objetivo. Kant dice: «Bello es lo que place en el

mero juicio»; es decir, no importa si agrada o no en la percepción; lo que simplemente place en la percepción es agradable, pero no bello. Lo bello place en la representación, puesto que la imaginación lo ha preparado de forma que yo ahora puedo reflexionar sobre ello. Es la «operación de la reflexión». Sólo lo que conmueve y afecta en la representación, cuando no se puede seguir estando afectado por la presencia inmediata —cuando no se está implicado, como el espectador no estaba implicado en los acontecimientos reales de la Revolución francesa—, puede ser juzgado como bueno o malo, importante o irrelevante, bello o feo, o algo intermedio. Entonces se habla de juicio y ya no sólo de gusto, porque, aunque todavía afecta como una cuestión de gusto, se ha establecido ahora, gracias a la representación, la distancia adecuada, el alejamiento, la falta de implicación o el desinterés requerido para aprobar o desaprobar, para evaluar algo en su justo valor. Al distanciar el objeto, se establecen las condiciones para la imparcialidad.

En lo que se refiere al *sentido común*, Kant fue muy pronto consciente de que había algo no subjetivo en lo que parecía ser el sentido más privado y subjetivo. Esta toma de conciencia se expresa como sigue: el hecho es que, en cuestiones de gusto, «[nos] interesa lo bello sólo [cuando estamos] en la *sociedad*. […] Un hombre abandonado en una isla desierta ni adornaría su cabaña ni su persona. […] [El hombre] no se satisface con un objeto cuando no puede sentir la satisfacción en él mismo en comunidad con otros hombres» […] al igual que nos disculpamos a nosotros mismos cuando hacemos trampas en el juego, pero sólo nos avergonzamos cuando nos sorprenden haciéndolo. O aún más: «En cuestiones de gusto debemos renunciar a nosotros mismos en favor de otros» o para complacer a los otros (*Wir müssen uns gleichsam anderen zu gefallen entsagen*).

Finalmente, y de la forma más radical: «En el gusto se supera el egoísmo», es decir, somos «considerados» en el sentido original de la palabra. Por consideración a los otros debemos superar nuestras especiales condiciones subjetivas. En otras palabras, el elemento no subjetivo en los sentidos no objetivos es la intersubjetividad. (Para pensar se debe estar solo; para disfrutar de una comida, se necesita compañía.)

El juicio —y sobre todo los juicios de gusto— se refleja siempre sobre los demás y […] toma en consideración sus posibles juicios. Esto es necesario porque soy humano y no puedo vivir sin la compañía de los otros. […] La referencia al otro, fundamental en el juicio y el gusto, parece oponerse del mayor modo posible a la naturaleza misma, absolutamente idiosincrásica, del propio sentido. Así, podemos estar tentados de concluir que la facultad de juzgar se ha derivado de un modo erróneo de este sentido. Kant, sabedor de las implicaciones de esta derivación, sigue convencido de que se trata de una derivación correcta. Y lo más plausible a su favor es su observación, totalmente justificada, de que el verdadero contrario de lo bello no es lo feo, sino «lo que despierta *asco*». No debe olvidarse que Kant originalmente proyectó escribir una «Crítica del gusto moral». […]

[…] La operación de la imaginación, en la que se juzgan objetos que ya no están presentes […] y, por tanto, no pueden seguir afectando de forma directa. Con todo, ya que el objeto se aleja de los sentidos externos, se convierte en un objeto para los sentidos internos. Cuando alguien se representa algo que está ausente, cierra, por así decirlo, aquellos sentidos a través de los que se le presentan los objetos en su objetividad. El gusto es un sentido en el que parece que uno se siente a sí mismo, un sentido interno. […] Esta operación de la imaginación prepara el objeto para «la

operación de la reflexión». Y esta segunda operación —la operación de la reflexión— es la actividad auténtica de juzgar algo.

[…] Al cerrar los ojos uno se convierte en un espectador imparcial de las cosas visibles, no afectado directamente. El poeta ciego. Y así, al transformar lo que se percibe por los sentidos externos en un objeto para los sentidos internos, se comprime y condensa la variedad de lo dado por los sentidos, se está en situación de «ver» con los ojos de la mente, esto es, de ver el todo que da sentido a las cosas particulares. […]

La cuestión que ahora se plantea es la siguiente: ¿cuáles son las pautas de la operación de la reflexión? […] Se llama «gusto» [al sentido interno] porque como tal, *escoge*. Pero esta elección depende de otra: se puede aprobar o desaprobar el hecho mismo del *goce*, está sujeto a «aprobación o desaprobación». Kant aporta algunos ejemplos: «La alegría de un hombre pobre, pero de buenos pensamientos, por la herencia de su padre, amante, pero avaro para él»; o, a la inversa, «una profunda pena puede, sin embargo, placer al que la sienta (la tristeza de una viuda por la muerte de su marido, hombre excelente), o cómo un deleite puede además placer (como el de las ciencias de que nos ocupamos), o cómo una pena (verbigracia, odio, envidia, deseo de venganza) puede, por añadidura, desagradarnos». Todas estas aprobaciones o desaprobaciones son pensamientos *a posteriori*; cuando se emprende una investigación científica se puede ser vagamente consciente de que se es feliz al realizarla, pero sólo más tarde, al reflexionar sobre ella […] se estará en condiciones de sentir ese «goce» adicional, la *aprobación*. En este goce adicional ya no es el objeto lo que agrada, sino *el hecho* de que lo juzguemos placentero. Si se relaciona esto con el conjunto de la naturaleza o el mundo, podemos decir que nos place

que el mundo o la naturaleza nos agrade. Es el acto mismo de la aprobación lo que agrada, y el mismo acto de la desaprobación el que desagrada. De ahí la cuestión: ¿cómo se elige entre la aprobación y la desaprobación? Al considerar los ejemplos anteriores se puede adivinar un criterio: la comunicabilidad o la publicidad. No se siente demasiada ansia por expresar alegría ante la muerte del padre o los sentimientos de odio y envidia; en cambio, no se tendrá escrúpulo alguno al comunicar que se ama el trabajo científico ni se ocultará la pena ante la muerte de un excelente esposo.

El criterio es, pues, la comunicabilidad, y la pauta para decidir sobre ello es el sentido común.

Crítica del juicio, § 39
«De la comunicabilidad de una sensación»

Es cierto que la sensación de los sentidos es «generalmente comunicable, admitiendo que cada cual tiene un sentido igual que el nuestro; pero esto no se puede, de ningún modo, admitir de una sensación de los sentidos». Estas sensaciones son privadas y además no hay ningún juicio implicado: somos meramente pasivos, reaccionamos, no somos espontáneos como cuando imaginamos libremente algo o reflexionamos sobre ello.

En el polo opuesto nos encontramos con los juicios morales. Éstos, a decir de Kant, son necesarios, están dictados por la razón práctica [...] incluso si no pudieran [ser comunicados], seguirían siendo válidos.

En tercer lugar se encuentran los juicios sobre lo bello o el placer de la belleza: «Ese placer acompaña la común aprehensión [*Auffassung* no es «percepción»] de un objeto mediante la imaginación [...] por medio de un proceder del juicio, que éste tiene que ejercer, aun para la experiencia

más común». Este tipo de juicio se da en cualquier experiencia que tengamos del mundo. Se funda sobre «el intelecto común y sano [*gemeiner* y *gesunder Verstand*] que se puede presuponer en cada hombre». ¿Cómo se distingue este «sentido común» de los otros sentidos, que también tenemos en común, pero que, sin embargo, no garantizan el acuerdo de las sensaciones?

Crítica del juicio, § 40
«Del gusto como una especie de sensus communis*»*

El término ha cambiado. «Sentido común» designaba un sentido como los otros, el mismo para cada uno en lo más profundo de su intimidad. Al utilizar el término latino, Kant indica que se refiere a algo distinto: un sentido adicional —una suerte de capacidad mental añadida (en alemán: *Menschenverstand*)—, que nos capacita para integrarnos en una comunidad. El «entendimiento común humano [...] se considera como lo menos que se puede esperar siempre del que pretende al nombre de hombre». [...]

El *sensus communis* es el sentido propiamente humano porque la comunicación, es decir, el discurso, depende de él. [...] «El único síntoma [general] de la locura es la pérdida del sentido común (*sensus communis*) y el sentido privado lógico que [en una persona insana] lo reemplaza (*sensus privatus*). [...]».

> Por *sensus communis* ha de entenderse la idea de un sentido *que es común a todos*, es decir, de una facultad de juzgar que, en su reflexión, tiene en cuenta por el pensamiento (*a priori*) el modo de representación de los demás para atener su juicio, *por decirlo así*, a la razón total humana. [...] Esto se realiza comparando su juicio con otros juicios no tanto reales, como más bien meramente posibles, y poniéndose en el lugar de cualquier otro, haciendo sólo abstracción de las limitaciones que dependen casualmente de nuestro juicio propio. [...] Ahora bien: quizá parezca esa operación de la reflexión demasiado artificial para atribuirla a la facultad que llamamos *sentido común*, pero es que lo

> parece así sólo cuando se la expresa en fórmulas abstractas; [en sí no hay] nada más natural que hacer abstracción de encanto y de emoción cuando se busca un juicio que deba servir de regla universal.

Después siguen las máximas de este *sensus communis*: pensar por uno mismo (la máxima de la Ilustración); situarse con el pensamiento en el lugar del otro (la máxima de la mentalidad «amplia»); y la máxima del pensamiento consecuente: estar de acuerdo con uno mismo (*mit sich selbst Einstimmung denken*).

Estas máximas no conciernen al conocimiento; la verdad obliga, no se necesitan «máximas». Las máximas son pertinentes y necesarias sólo en cuestiones de opinión y en los juicios. Y, del mismo modo que en las cuestiones morales la máxima de la conducta da testimonio de la calidad de la Voluntad, las máximas del juicio atestiguan «el giro del pensamiento» (*Denkungsart*) en las cuestiones mundanas gobernadas por el sentido comunitario.

> Por muy pequeños que sean la extensión y el grado adonde alcance el dote natural del hombre, muestra, sin embargo, *un hombre amplio en el modo de pensar*, cuando puede apartarse de las condiciones privadas subjetivas del juicio, dentro de las cuales tantos otros están como encerrados y reflexionan sobre su propio juicio desde *un punto de vista general* (que no puede determinar más que poniéndose en el punto de vista de los demás).

[…] El gusto es ese «sentido comunitario» (*gemeinschaftlicher Sinn*), y «sentido» quiere decir aquí «un efecto de la mera reflexión sobre el espíritu». Esta reflexión me afecta como si se tratase de una sensación. […] «Podríase incluso definir el gusto, como facultad de juzgar aquello que hace generalmente comunicable nuestro sentimiento [como sensación] en una representación [no percepción] dada, sin intervención de un concepto.»

> Si se pudiese admitir que la mera comunicabilidad de nuestro sentimiento debe llevar consigo en sí ya un interés para nosotros [...], podríase explicar entonces por qué el sentimiento en el juicio de gusto

es exigido a cada cual, por decirlo así como deber.

La validez de estos juicios nunca es la validez de las proposiciones científicas o cognitivas, que no son juicios propiamente dichos. (Si uno dice «El cielo es azul» o «Dos y dos son cuatro», no está «juzgando»; dice lo que es, obligado por la evidencia de sus sentidos o de su mente.) Del mismo modo, no se puede obligar a nadie a estar de acuerdo con los propios juicios —«Esto es bello» o «Esto es malo»—. (Kant no cree que los juicios morales sean el resultado de la reflexión y de la imaginación, así pues, no son juicios en sentido estricto); sólo se puede «solicitar» o «cortejar» el acuerdo de los otros. Y en esta actividad persuasiva se está recurriendo realmente al «sentido comunitario». […] Cuanto menos idiosincrásico sea el gusto, tanto mejor se podrá comunicar; una vez más, la comunicabilidad es el punto de referencia. La imparcialidad en Kant recibe el nombre de «desinterés», el placer desinteresado en lo bello. […] Por lo tanto, si en § 41 se habla de un «interés por lo bello», en realidad se refiere a un «interés» en el carácter desinteresado. […] Porque podemos llamar a algo bello, tenemos un «*placer en la existencia del mismo*»; y es ahí «donde todo interés subsiste». (En una de las reflexiones de sus cuadernos de notas, Kant observa que lo bello nos enseña «a amar sin interés propio [*ohne Eigennutz*]».) Y la característica propia de este interés radica en que «interesa sólo en sociedad».

[…] Kant destaca que al menos una de nuestras *facultades mentales*, la facultad de juzgar, presupone la presencia de los otros. Y esta facultad mental no es sólo lo que, en nuestra terminología, llamamos «juicio»; unido a éste se halla […] nuestro aparato anímico por así decirlo. […] Al comunicar los sentimientos, los placeres y los goces

desinteresados, se expresan las *preferencias* y se eligen las compañías: «Preferiría estar equivocado con Platón, que acertado con los pitagóricos» [Cicerón].

Finalmente, cuanto mayor sea el abanico de hombres con los que uno se pueda comunicar, tanto mayor será el valor del objeto,

> aunque el placer que cada uno tiene en semejante objeto es de poca importancia [es decir, mientras no lo pueda compartir], y por sí, sin interés notable, sin embargo, la idea de su comunicabilidad general agranda casi infinitamente su valor.

En este punto, la *Crítica del juicio* se vincula con facilidad a la reflexión kantiana sobre una humanidad unida, viviendo en paz perpetua.

> [Si cada uno] espera y exige que los demás tengan consideración a la general comunicación [del placer, del goce desinteresado; entonces habremos alcanzado un punto donde es como si existiera] un pacto originario,* dictado por la humanidad misma.

[…] Los hombres son humanos gracias a esta idea de la humanidad presente en cada individuo singular; y pueden considerarse civilizados o humanos en la medida en que esta idea se convierte en el principio de sus juicios y de sus acciones. En este punto, actor y espectador se llegan a unir; la máxima del actor y la máxima —la «pauta»— a partir de la cual el espectador juzga el espectáculo del mundo se convierten en una. Por así decirlo, el imperativo categórico de la acción podría enunciarse del siguiente modo: actúa siempre según la máxima gracias a la cual este pacto originario pueda realizarse en una ley general.

En conclusión, trataré de aclarar algunas de las dificultades que surgen en este punto. La mayor dificultad relacionada con el juicio radica en que es «la facultad de pensar lo particular»; pero *pensar* significa generalizar, por lo tanto, es la facultad que combina, de manera misteriosa, lo

particular y lo general. Esto es relativamente fácil si lo general está dado —como una regla, un principio, una ley— de forma que el juicio se limita a subsumir en él lo particular. La dificultad aumenta «si sólo lo particular es dado, sobre el cual él debe encontrar lo general». Pues la pauta no se puede tomar prestada de la experiencia y no puede tener su origen en el exterior. No puedo juzgar un particular con la ayuda de otro particular; para poder determinar su valor es preciso un *tertium quid* o un *tertium comparationis*, algo relacionado con los dos particulares y, a la vez, distinto de ellos. En realidad, para este problema encontramos en Kant dos soluciones totalmente distintas.

Como verdadero *tertium comparationis*, aparecen en Kant dos ideas sobre las que se debe reflexionar para llegar a los juicios. La primera, que aparece en los escritos políticos y de forma ocasional en la *Crítica del juicio*, es la de un pacto originario de la humanidad como un todo, y de ella procede la noción de humanidad, de lo que realmente constituye lo humano de los seres humanos que viven y mueren en este mundo, sobre esta tierra esférica que habitan en común y comparten en la sucesión de generaciones. En la *Crítica del juicio* se halla también la idea de finalidad. Todo objeto, escribe Kant, en tanto que particular, requiere y contiene en sí mismo el fundamento de su realidad, posee un propósito. Sólo los objetos estéticos por un lado, y los hombres, por otro, parecen carecer de él. No se puede preguntar *quem ad finem* —«¿con qué propósito?»— pues no sirve de nada. Pero [...] los objetos de arte sin propósito, así como la aparente variedad sin propósito de la naturaleza, poseen el «propósito» de agradar a los hombres, de hacerles sentirse en casa en el mundo. Esto no se puede probar nunca; pero la finalidad es una idea que regula las reflexiones en los juicios reflexionantes.

La segunda solución propuesta por Kant —y creo que, con mucho, la más acertada— es la de la *validez ejemplar* («los ejemplos son como las andaderas del juicio»). Veamos qué es esto. A todo objeto particular —por ejemplo, una mesa— le corresponde un concepto gracias al cual reconocemos una mesa como tal mesa. Se puede concebir como una idea «platónica» o como un esquema kantiano, esto es, ante los ojos de la mente se tiene una mesa esquemática o simplemente un molde *formal de mesa* al que, de algún modo, debe acomodarse cualquier mesa. O bien, procediendo a la inversa, a las distintas mesas vistas a lo largo de una vida se las despoja de sus características accesorias y el resultado es una mesa-en-general que contiene un mínimo de propiedades comunes a todas las mesas: *la mesa abstracta*. Queda todavía otra posibilidad relacionada con los juicios no cognitivos: al encontrarse ante (o pensar en) una mesa, se puede juzgar como la mejor posible y tomarla como ejemplo de cómo deberían ser realmente las mesas: *la mesa ejemplar* («ejemplo» viene de *eximere*, «distinguir un particular»). Este «ejemplar» es y continúa siendo un particular, que en su misma particularidad revela la generalidad que no podría determinarse de otro modo. El valor es *como* Aquiles, etc.

Habíamos hablado de la parcialidad del actor que, al estar implicado, nunca ve el significado del todo. […] Esto mismo no es válido para lo bello o para cualquier acto en sí mismo. Lo bello es, en terminología kantiana, un fin en sí porque contiene en sí mismo todos sus posibles significados, sin referencia a otros, sin vínculos, por así decirlo, con otras cosas bellas. En Kant se da tal contradicción: el progreso infinito es la ley de la especie humana y, al mismo tiempo, la dignidad del hombre exige que él (cada uno de nosotros) sea visto en su particularidad y, como tal, como reflejo de la humanidad en general; pero sin comparación alguna y al

margen del tiempo. En otras palabras, la misma idea del progreso —si designa algo más que un cambio de circunstancias y una mejora del mundo— contradice la noción kantiana de la dignidad del hombre.

Notas

1. Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, B 871 (trad. cast.: *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 1978 [1986]).

2. Arendt, H., *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, Nueva York, 1963 (trad. cast.: *Eichmann en Jerusalén: Un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Lumen, 1967 [1999]).

3. Kant, I., «Reflexionen zur Metaphysik», *Kants handschriftlicher Nachlass*, vol. V, en *Kants gesammelte Schriften*, Berlín-Leipzig, Akademie Ausgabe, 1928, vol. XVIII, refl. 5636.

4. Hugo de Saint-Victor.

5. Bridoux, A., «Introduction», en *Descartes: Oeuvres et Lettres*, París, Pléiade, 1937, pág. viii. Véase Galileo: «*[...] les mathématiques sont la langue dans laquelle est écrit l'univers, [...]*», pág. xiii.

6. Lobkowicz, N., *Theory and Practice: History of a Concept from Aristotle to Marx*, Notre Dame, 1967, pág. 419.

7. Cicerón, *Sobre la República*, I, 17.

8. Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes* (trad. cast.: «La certeza sensible», *Fenomenología del espíritu*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1966 [1985], pág. 70).



9. Véase la nota a «Vom Wesen der Wahrheit», conferencia pronunciada por primera vez en 1930 y recogida ahora en Heidegger, M., *Wegmarken*, Frankfurt, 1970, vol. 2, pág. 97 (trad. cast.: «De la esencia de la verdad», *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000, pág. 170).

10. Véase Hegel, G. W. F., «Glauben und Wissen» (1802), *Werke*, Frankfurt, 1970, vol. 2, pág. 432 (trad. cast.: *Fe y saber o la filosofía de la reflexión de la subjetividad en la totalidad de sus formas como filosofía de Kant, Jacobi y Fichte*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, pág. 164).

11. 11ª edición.

12. Kant, I., *Werke*, Darmstadt, 1963, vol. I, págs. 982, 621, 630, 968, 952, 959 y 974.

13. McKeon, R., «Introduction», en *The Basic Works of Aristotle*, Nueva York, 1941, pág. xviii.

14. Kant, I., *Crítica de la razón pura*, B 878. Esta sorprendente frase pertenece a la última sección de la *Crítica de la razón pura*, donde Kant pretende haber establecido la metafísica como ciencia, cuya idea «es tan antigua como nuestra razón. ¿Y qué razón no especula, ya sea de forma escolástica, ya de forma popular?» (B 871). Esta «ciencia [...] cayó finalmente en universal descrédito», porque «se esperó de ella más de lo que razonablemente podía hacerse» (B 877). Véanse también §§ 59 y 60 de *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, Madrid, Istmo, 1999.

15. Nietzsche, F., «El loco», *La gaya ciencia*, Madrid, Espasa-Calpe, 2000, libro III, nº 125.

16. Nietzsche, F., «Cómo el “mundo verdadero” acabó convirtiéndose en una fábula», *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 1973, [1986], pág. 52.

17. Heidegger, M., «Nietzsches Wort “Got ist tot”», *Holzwege*, Frankfurt, 1963, pág. 193 (trad. cast.: «La frase de Nietzsche “Dios ha muerto”», *Caminos del bosque*, Madrid, Alianza, 1997, pág. 190).

18. Demócrito, B125 y B9.

19. Char, R., *Feuillets d'Hypnos*, París, 1946, nº 62 (trad. cast.: *Las hojas de Hipnos*, Madrid, Visor, 1973, pág. 26).

20. Platón, *Banquete*, 212a.

21. Kant, I., *Kants handschriftlicher Nachlass*, vol. VI, Akademie Ausgabe, vol. XVIII, refl. 6900.

22. Kant, I., *Werke*, vol. I, pág. 989.

23. Kant, I., *Prolegómenos a toda metafísica futura,* § 60.

24. Kant, I., *Crítica de la razón pura*, BXXX.

25. Kant, I., *Kants handschriftlicher Nachlass*, vol. V, Akademie Ausgabe, vol. XVIII, refl. 4849 (trad. cast.: Rodríguez Aramayo, R. [comp.], Kant, Antología, Barcelona, Península, 1991, pág. 125).

26. Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Tubinga, 1949 (trad. cast.: *El ser y el tiempo*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1951 [1984], pág. 12).

27. Heidegger, M., «Einleitung zu “Was ist Metaphysik?”», *Wegmarken*, pág. 206 (trad. cast.: «Introducción a “¿Qué es metafísica?”», *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000, pág. 308).

28. Hegel, G. W. F., «Introducción», *Fenomenología del espíritu*, pág. 51.

29. *Ibid.*, pág. 60.

1. Los tres modos de vida se enumeran en la *Ética nicomáquea*, I, 5, y en la *Ética Eudemia*, 1215a35 y sigs. Para la oposición de lo bello a lo necesario y lo útil, véase *Política*, 1333a30 y sigs. Es interesante comparar los tres modos de vida aristotélicos con la enumeración de Platón en el *Filebo*: la vida del placer, la vida del intelecto (*phronēsis*) y la vida que supone la mezcla de las dos (22); a la vida placentera, Platón le objeta que el placer en sí mismo es ilimitado en duración e intensidad; «y pertenece al género que, en sí y por sí, ni tiene ni ha de tener nunca principio ni medio ni fin» (31a). E incluso está de acuerdo «con todos los sabios (*sophoi*) [...] en que en el intelecto (*nous*) tenemos el rey de cielo y tierra» (28c), y piensa también que para los simples mortales una vida «sin gozo ni dolor», aunque fuera la más divina de todas (33a-b), sería insoportable y que, por tanto, «la mezcla de lo ilimitado y lo que tiene límite es la fuente de todas las cosas hermosas» (26b).

2. Citado por Thomas Langan en *Merleau-Ponty's Critique of Reason*, New Haven, Londres, 1966, pág. 93.

3. Parménides, fr. I.

4. Platón, *República*, VII, 514a-521b.

5. Kant, I., *Opus postumum*, Erich Adickes (ed.), Berlín, 1920, pág. 44. La fecha probable de esta observación es 1788.

6. Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, B565 (trad. cast.: *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 1978 [1986]).

7. Merleau-Ponty, M., *Le visible et l'invisible*, París, Gallimard, 1964 (trad. cast.: *Lo visible y lo invisible*, Barcelona, Seix Barral, 1966, pág. 34).

8. Merleau-Ponty, M., *Signes*, París, Gallimard, 1960 (trad. cast.: *Signos*, Barcelona, Seix Barral, 1964, pág. 29).

9. Diels, H. y Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlín, 1959, vol. II, B26 (trad. cast.: *Los sofistas. Testimonios y fragmentos*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1996, pág. 173).

10. Merleau-Ponty, M., *Lo visible y lo invisible*, págs. 61-62.

11. Portmann, A., *Das Tier als soziales Wesen*, Zurich, 1953, pág. 252.

12. Portmann, A., *Animal Forms and Patterns,* Nueva York, 1967, pág. 19.

13. *Ibid.*, pág. 34.

14. Portmann, A., *Das Tier als soziales Wesen*, pág. 232.

15. *Ibid.*

16. *Ibid.*, pág. 127.

17. Portmann, A., *Animal Forms and Patterns*, págs. 112 y 113.

18. Portmann, A., *Das Tier als soziales Wesen*, pág. 64.

19. Portmann, A., *Biologie und Geist*, Zurich, 1956, pág. 24.

20. Locke, J., *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Madrid, Editora Nacional, 1980, lib. III, cap., I, nº 5, págs. 607-608.

21. Merleau-Ponty, M., *Signos*, pág. 25.

22. Merleau-Ponty, M., *Lo visible y lo invisible*, pág. 312.

23. Merleau-Ponty, M., *Signos*, pág. 29.

24. Merleau-Ponty, M., *Lo visible y lo invisible*, pág. 312.

25. Aristóteles, *De Anima*, I, 1, 403a5-10.

26. *Ibid.*, 413b24 y sigs.

27. Aristóteles, *De generatione animalium*, II, 3, 736b5-29 (trad. cast.: *Reproducción de los animales*, Madrid, Gredos, 1994), citado de Lobkowicz, N., *Theory and Practice: History of a Concept from Aristotle to Marx*, Notre Dame, 1967, pág. 24.

28. Aristóteles, *De interpretatione*, 16a3-13.

29. McCarthy, M., «Hanging by a Thread», *The Writing on the Wall*, Nueva York, 1970 (trad. cast.: «Colgando de un hilo», en *Escrito en la pared y otros ensayos literarios*, Barcelona, Lumen, 1972).

30. Agustín de Hipona, *Enarraciones sobre los Salmos*, Salmo 134, 16 [v. 6], Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1967.

31. Demócrito, fr. 149.

32. Schelling, F. W. J., *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, Barcelona, Anthropos, 1989, pág. 299.

33. Jenófanes, fr. 34.

34. Kant, I., *Crítica de la razón pura*, B 354-B 355.

35. *Ibid.*, A107. Véanse también B 413 («No tenemos en la intuición interna nada permanente») y B 420 («[Nada] permanente, en la medida en que me pienso, me es dado en la intuición»).

36. Merleau-Ponty, M., *Lo visible y lo invisible*, págs. 36-37.

37. Kant, I., *Crítica de la razón pura*, A 381.

38. Kant, I., *Crítica de la razón pura*, B 565-B 566. Kant escribe aquí «trascendental», pero quiere decir «trascendente». No es éste el único pasaje donde cae presa de la confusión que constituye una de las trampas para los lectores de sus obras. Sus explicaciones más claras y sencillas sobre el uso de ambos términos se recogen en *Prolegómenos a toda metafísica futura*, pág. 305n., donde responde a un crítico como sigue: «Mi puesto está en el *bathos* fértil de la experiencia, y la palabra "trascendental" [...] no significa algo que sobrepasa toda experiencia, sino lo que antecede (*a priori*) ciertamente a ella, pero que no está destinado a nada más, sino sólo a hacer posible el conocimiento empírico. Cuando estos conceptos sobrepasan la experiencia, entonces su uso se llama trascendente». El objeto que determina los fenómenos, como distinto de la experiencia, los trasciende en tanto que experiencias.

39. Kant, I., *Crítica de la razón pura*, B 566.

40. *Ibid.*, B 197.

41. *Ibid.*, B 724.

42. *Ibid.*, B 429.

43. Gilson, É., *Le philosophe et la théologie*, París, 1960, pág. 11 (trad. cast.: *El filósofo y la teología*, Madrid, Cristiandad, 1962). En la misma línea, Heidegger solía referirse en clase a la biografía de Aristóteles diciendo que «Aristóteles nació, trabajó (dedicó su vida a pensar) y murió».

44. En su *Comentario* a Corintios I, cap. 15.

45. Kant, I., *Crítica de la razón pura*. A 381.

46. *Ibid.*, B 157-B 158.

47. *Ibid.*, B 420.

48. Kant, I., *Träume eines Geistersehers.* La última y quizá la mejor traducción inglesa es la de John Manolesco, que apareció bajo el título de *Dreams of a Spirit Seer and Other Writings*, Nueva York, 1969. He traducido por mi cuenta el pasaje alemán, en *Werke*, vol. I, págs. 946-951 (trad. cast.: *Los sueños de un visionario*, Madrid, Alianza, 1987, págs. 55-56).

49. Kant, I., «Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels», *Werke*, vol. I, pág. 384 (trad. cast.: *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo*, Buenos Aires, Juárez Editor, 1969).

50. Strawson, P. F., *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, Londres, 1966, pág. 249 (trad. cast.: *Los límites del sentido*, Madrid, Revista de Occidente, 1975, pág. 221).

51. Merleau-Ponty, M., *Lo visible y lo invisible*, págs. 47 y sigs.

52. Arendt, H., *The Human Condition*, págs. 252 y sigs. (trad. cast.: *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993, págs. 307 y sigs.).

53. Descartes, R., *Le Discours de la Méthode*, 3ª parte, en Descartes, *Oeuvres et Lettres*, págs. 111-112 (trad. cast.: *Discurso del método*, Buenos Aires, Aguilar, 1980, págs. 68-70).

54. Platón, *Filebo*, 67b, 52b.

55. *Ibid.*, 33b, 28c.

56. Descartes, R., *Discurso del método*, pág. 72.

57. Merleau-Ponty, M., *Lo visible y lo invisible*, pág. 57.

58. Kant, I., «Anthropologie», n.º 24, *Werke*, vol. VI, pág. 465 (trad. cast.: *Antropología en sentido pragmático*, Madrid, Alianza, 1991, § 27, pág. 70).

59. Heidegger señala con acierto: «El mismo Descartes hace notar que [la fórmula *cogito ergo sum*] no se trata de un razonamiento. El *sum* no es una consecuencia del pensar, sino por el contrario es su fundamento (*Grund*), su *fundamentum*». Heidegger cita la forma que debería adoptar el silogismo: *id quod cogitat est; cogito; ergo sum*. Heidegger, M., *Die Frage nach dem Ding*, Tubinga, 1962, pág. 81 (trad. cast.: *La pregunta por la cosa*, Buenos Aires, Alfa, 1975, pág. 85).

60. Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, Madrid, Alianza, 1973, 5.62, 6.431 y 6.4311. Véase *Notebooks 1914-1916*, Nueva York, 1969, pág. 75e (trad. cast.: *Diario filosófico (1914-1916)*, 5.7.16, Barcelona, Ariel, 1982, pág. 127).

61. Tomás de Aquino, *Suma teológica* I, cit. 1 a. 3.2.

62. Parece ser que Gottsched fue el primero en hablar del sentido común (*sensus communis*) como un «sexto sentido». En *Versuch einer Kritischen Dichtkunst für die Deutschen*, 1730. Véase Cicerón, *De Oratore*, III, 50.

63. Citado de Thomas Landon Thorson, *Biopolitics*, Nueva York, 1970, pág. 91.

64. Tomás de Aquino, *Suma teológica*, I, q. 78 a. 4.

65. *Op. cit., loc. cit.*

66. *Ibid.*

67. Wittgenstein, L., *Diario filosófico (1914-1916)*, 14.5.15, pág. 84.

68. Aristóteles, *Política*, 1324a16.

69. Merleau-Ponty, M., *Lo visible y lo invisible*, pág. 61.

70. Platón, *Filebo*, 25-26.

71. *Ibid.*, 31a.

72. Kuhn, Thomas S., *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, 1962, pág. 163 (trad. cast.: *La estructura de las revoluciones científicas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1975 [1981], pág. 253).

73. Kant, I., *Crítica de la razón pura*, B 367.

74. Aristóteles, *De interpretatione*, 17a 1-4.

75. Aristóteles, *Metafísica,* 980a22 y sigs.

76. Leibniz, G. W., *Monadología*, § 33, Buenos Aires, Aguilar, 1957 [1968], pág. 37.

77. Aristóteles, *Física*, 188b30. Tomás de Aquino se hace eco de la frase aristotélica: *Quasi ab ipsa veritate coacti* («Como forzado por la verdad misma»), en su comentario al *De Anima*, 1, 2, 43.

78. El *Dictionnaire de l'Académie* recoge en idéntico sentido: *La force de la vérité, pour dire le pouvoir que la vérité a sur l'esprit des hommes*.

79. Auden, W. H., «Talking to Myself», *Collected Poems*, Nueva York, 1976, pág. 653.

79. Auden, W. H., «Talking to Myself», *Collected Poems*, Nueva York, 1976, pág. 653.

80. Hegel, G. W. F., *Philosophie der Weltgeschichte*, Lasson (ed.), Leipzig, 1920, pt. I, págs. 61-62 (trad. cast.: *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, Madrid, Revista de Occidente, 1975; Alianza, 1980 [1999]).

81. Kant, I., «Reflexionen zur Metaphysik», *Kants handschriftlicher Nachlass*, vol. V, Berlín-Leipzig, Akademie Ausgabe, 1928, vol. XVIII, refl. 4849.

82. Kant, I., *Crítica de la razón pura*, A 19, B 33.

83. La única interpretación de Kant que conozco que puede citarse en apoyo de la distinción kantiana entre razón e intelecto, tal y como yo la entiendo, es el magnífico análisis que hace Eric Weil de la *Crítica de la razón pura*: «Penser et Connaître, la Foi et la Chose-en-soi», en *Problèmes Kantiens*, 2ª ed., París, 1970. Según Weil, es inevitable *d'affirmer que Kant, qui dénie à la raison pure la possibilité de connaître et de développer une science, lui reconnaît, en revanche, celle d'acquérir un savoir qui, au lieu de connaître, pense* (pág. 23). Debe admitirse que las conclusiones de Weil son muy próximas a la comprensión que Kant tenía de sí mismo. Weil se interesa sobre todo por la interconexión entre razón pura y práctica, y afirma, así, que *le fondement dernier de la philosophie kantienne doit être cherché dans sa théorie de l'homme, dans l'anthropologie philosophique, non dans une «théorie de la connaissance»* [...] (pág. 33), mientras que mis reservas más importantes respecto de la filosofía kantiana recaen precisamente en su filosofía moral, es decir, en la *Crítica de la razón práctica*, aunque, por supuesto, estoy de acuerdo en que aquellos que leen la *Crítica de la razón pura* como una suerte de epistemología parecen ignorar por completo los últimos capítulos del libro (pág. 34).
Los cuatro ensayos del libro de Weil, con mucho el más importante de la crítica kantiana de los últimos años, se basan en la constatación simple pero esencial de que *l'opposition connaître* [...] *et* penser [...] *est fondamentale pour la compréhension de la pensée kantianne* (pág. 112, nº 2).

84. Kant, I., *Crítica de la razón pura*, A 314.

85. *Ibid.*, B 868.

86. *Ibid.*, B XXX.

87. *Ibid.*

88. *Ibid.*, B 697.

89. *Ibid.*, B 699.

90. *Ibid.*, B 702.

91. *Ibid.*, B 698.

92. *Ibid.*, B 714.

93. *Ibid.*, B 826.

94. *Ibid.*, B 708.

1. Tomás de Aquino, *De Veritate*, q. XXII, a. 12.

2. Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, B 171-B 174 (trad. cast.: *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 1978 [1986]).

3. Kant, I., «Introducción IV», *Crítica del juicio*, Madrid, Espasa-Calpe, 1977 [1984], pág. 78.

4. Hegel, G. W. F., «Prefacio a la segunda edición», *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Ediciones Solar, 1968 [1993], pág. 55.

5. Hegel, G. W. F, «Prefacio», *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*, Madrid, Libertarias, 1993, pág. 61.

6. Heráclito, B108.

7. Tucídides, II, 43.

8. Kant, I., *Crítica de la razón pura*, B 400.

9. *Ibid.*, B 275.

10. Véase Stadter, E., *Psychologie und Metaphysik der menschlichen Freiheit*, Munich, Paderborn, Viena, 1971, pág. 195.

11. Véase la magnífica descripción de tal sueño de la «soledad absoluta» en Kant, I., *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y de lo sublime*, Madrid, Alianza, 1990, págs. 32-33.

12. Kant, I., *Crítica de la razón pura*, B 157. Véase cap. I de esta parte del libro, págs. 67 y sigs.

13. *Ibid.*, B 158, n.

14. Kant, I., *Antropología en sentido pragmático*, § 28, Madrid, Alianza, 1991, pág. 71.

15. Agustín de Hipona, *La Trinidad*, lib. XI, cap. 3.

16. *Ibid.*

17. *Ibid.*, cap. 8.

18. *Ibid.*, cap. 10.

19. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Gedisa, 1997, pág. 21.

20. Valéry, P., «Discours aux chirurgiens», *Variété*, París, 1957, vol. I, pág. 916 (trad. cast.: «Discurso a los cirujanos», en *Estudios filosóficos*, Madrid, Visor, 1993, pág. 174).

21. Platón, *Fedón*, 64.

22. Diógenes Laercio, lib. VII, 2.

23. Schopenhauer, A., *Sämmtliche Werke*. Leipzig, s. f., «Über den Tod», vol. II, pág. 1.240 (trad. cast.: *El amor y otras pasiones*, Madrid, Alba, 1998, pág. 48).

24. Platón, *Fedón*, 64-67.

25. Véase Valéry, *op. cit., loc. cit*.

26. Véase el análisis de N. A. Greenberg, «Socrate's Choice in the *Crito*», en *Harvard Studies in Classical Philology*, vol. 70, nº 1, 1965.

27. Heráclito, B 104 y B 29.

28. Platón, *República*, 494a y 496d.

29. *Ibid.*, 496a y sigs. Cornford, F. M., *The Republic of Plato*, págs. 203-204.

30. Platón, *Filebo*, 62b.

31. Platón, *Las Leyes*, 935: «Suele ocurrir frecuentemente que [en las disputas] se acostumbren todos a decir cosas que provoquen la risa con respecto al adversario» y «el que se ve envuelto en un intercambio de injurias no es capaz de hacerlo sin recurrir a las expresiones sarcásticas. [...] Pues bien, que a ningún autor de comedias o de yambos o de cualquier clase de cantos líricos le sea lícito en modo alguno [...] satirizar oral o mímicamente a ninguno de los ciudadanos; y si alguien desobedeciera, que en el mismo día le expulsen del país». Para los pasajes de la *República*, donde, sin embargo, el temor al ridículo apenas tiene importancia, véanse 394 y sigs., y 606 y sigs.

32. Platón, *Teeteto*, 174a-d.

33. Kant, I., *Teäume eines Geistersehers* (trad. cast.: *Los sueños de un visionario*, Madrid, Alianza, 1987, pág. 60).

34. Platón, *Fedón*, 64.

35. *Ibid.*, 66d.

36. *Ibid.*, 65.

37. Aristóteles, *Protréptico*, B 43, Ingemar Düring (ed.), Frankfurt, 1969.

38. *Ibid.*, B 110.

39. Platón, *República*, 500c.

40. Descartes, R., carta fechada en marzo de 1638, en *Descartes. Oeuvres et Lettres*, pág. 780.

41. No hemos podido localizar esta referencia. *(N. de la e.)*

42. Kant, I., *Kants handschriftlicher Nachlass*, vol. V, Akademie Ausgabe, BerlínLeipzig, 1928, vol. XVIII, refl. 5019 y 5036.

43. Platón, en *Fedón*, 84a, menciona el telar de Penélope, pero en el sentido contrario. El «alma de un hombre que es filósofo», liberada del placer y la pena, no actuará como Penélope deshaciendo lo tejido. Una vez liberada (mediante *logismos*) del placer y la pena que «encadenan» el alma al cuerpo, el alma (el yo pensante de Platón) cambia su naturaleza y no razona más (*logizesthai*), sino que observa (*thēasthai*) «lo verdadero y lo divino» y vive así de por vida.

44. Hegel, G. W. F., «Über das Wesen der Philosophischen Kritik», en *Hegel Studienausgabe*, Frankfurt, 1968, vol. I, pág. 103.

45. Hegel, G. W. F., *Philosophie der Weltgeschichte,*Lasson (comp.), Leipzig, 1920 (trad. cast.: *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, Madrid, Revista de Occidente, 1975; Alianza, 1980 [1999], pág. 43).

46. Hegel, G. W. F., *Die Vernunft in der Geschichte* (trad. cast.: *La razón en la Historia*, Madrid, Seminarios y Ediciones S. A., 1972, págs. 53 y 91).

47. Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, pág. 129. [La traducción al inglés de este fragmento la realizó Arendt.]

48. Hegel, G. W. F., *Phänomenologic des Gestes* (trad. cast.: «Prólogo», *Fenomenología del espíritu*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, págs. 19 y 37).

49. Aristóteles, *Política*, 1269a35, 1334a15; véase lib. VII, cap. 15.

50. Weiss, P., «A Philosophical Definition of Leisure», en *Leisure in America: Blessing or Curse*, J. C. Charlesworth (comp.), Filadelfia, 1964, pág. 21.

51. Diógenes Laercio, *Vidas de los más ilustres filósofos griegos*, VIII, 8. Sigo la traducción del fragmento 278 de G. S. Kirk y J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers* (trad. cast.: *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Gredos, 1970 [1981], pág. 322).

52. Platón, *Timeo*, 34b.

53. Kant, I., «Der Streit der Fakultäten», pt. II, 6 y 7, en *Werke*, vol. VI, págs. 357-362 (trad. cast.: «Replanteamiento sobre la cuestión de si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor», en Kant, I., *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Madrid, Tecnos, 1987, págs. 87-92).

54. Kant, I., «Über den Gemeinsprug: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis», en *Werke*, vol. VI, págs. 166-167 (trad. cast.: «En torno al tópico "Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica"», en Kant, I., *Teoría y Práctica*, Madrid, Tecnos, 1986, pág. 53).

55. Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, pág. 85.

56. Platón, *Sofista*, 254.

57. Platón, *República*, 517b, y *Fedro*, 247c.

58. Platón, *Sofista*, 254a-b.

59. Véase el cap. I de este libro, págs. 57-58. En las primeras líneas de *De interpretatione*, Aristóteles refiere que el *De Anima* trata algunas cuestiones similares, pero nada en *De Anima* parece corresponderse con los problemas abordados en *De interpretatione*. Si mi lectura del texto es la apropiada, tal vez Aristóteles se refiere al pasaje que cité en el cap. I, esto es, *De Anima*, 403a5-10.

60. Aristóteles, *De interpretatione*, 16a4-17a9.

61. Kant, I., «Reflexionen zur Anthropologie», nº 897, Akademie Ausgabe, vol. XV, pág. 392.

62. Anselmo de Canterbury, *Proslogio*, en *Obras completas de san Anselmo*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1952, pág. 359. [Hannah Arendt solía citar de memoria, errando a veces a la hora de localizar las referencias. Aquí la frase textual de Anselmo de Canterbury es *tacite secum ratiocinando* y pertenece *Proslogio*, no a *Monologio*, tal y como se recoge en la nota 62 del original. *(N. de t.)*]

63. En lo que sigue me he apoyado bastante en el primer capítulo, «Lenguaje y escritura», del extraordinario libro de Marcel Granet, *La Pensée Chinoise*, París, 1934. He empleado la nueva edición alemana, actualizada por Manfred Porkert: *Das chinesische Denken—Inhalt, Form, Charakter*, Munich, 1971.

64. Kant, I., *Crítica de la razón pura*, B 180.

65. *Ibid.*, B 180-181.

66. Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, 4.016 (*Um das Wesen des Satzes zu verstehen, denken wir an die Hieroglyphenschrift, welche die Tatsachen, die sie beschreibt, abbildet. Und aus ihr wurde die Buchstabenschrift, ohne das Wesentliche der Abbildung zu verlieren)*.

67. Shelley, P. B., *A Defense of Poetry* (trad. cast.: *Defensa de la poesía*, Barcelona, separata del nº 10 de *Camp de L'Arpa, revista de literatura*, 1974, pág. 5).

68. Aristóteles, *Poética*, 1459a5 y sigs.

69. *Ibid.*, 1457b17 y sigs.

70. Kant, I., *Crítica del juicio*, § 59.

71. *Ibid.*

72. *Ibid.*

73. Kant, I., *Prolegómenos a toda metafísica futura*, § 58, pág. 267. El propio Kant fue consciente de esta peculiaridad del lenguaje filosófico en su época precrítica: «Nuestros más elevados conceptos racionales [...] toman habitualmente, por así decirlo, una vestimenta corporal para poder mostrarse con claridad», *Los sueños de un visionario*, pág. 57.

74. Kant, I., *Crítica del juicio* § 59. Sería interesante examinar la idea que tenía Kant de la «analogía» desde sus primeros textos hasta el *Opus postumum*, pues sorprende ver lo pronto que se le ocurrió que el pensamiento metafórico —esto es, pensar con analogías— podía salvar al pensamiento especulativo de su peculiar irrealidad. En *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, publicado en 1755, escribe con respecto a la «probabilidad» de la existencia de Dios: «No soy tan esclavo de las conclusiones que ofrece mi teoría como para no reconocer que [...] se le reproche la falta de prueba. Sin embargo, espero [...] que no consideren este mapa de lo infinito, aun cuando toque un tema que parece destinado a no ser nunca revelado al intelecto humano, *sólo por este motivo como una pura fantasmagoría, sobre todo cuando se puede invocar la ayuda de la analogía*» (cursivas de Arendt) (trad. cast.: *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo*, Buenos Aires, Juárez, 1969, pág. 141).

75. Véase Cornford, F. M. *Plato's Theory of Knowledge*, Nueva York, 1957, pág. 275 (trad. cast.: *La teoría platónica del conocimiento*, Barcelona, Paidós, 1982 [1991], pág. 250).

76. El ensayo «The Chinese Written Character as a Medium for Poetry», editado por Ezra Pound en *Instigations*, Nueva York, Freeport, 1967, pág. 25, contiene un curioso alegato a favor de la escritura china: «Su etimología es constantemente visible». Una palabra fonética «no lleva su metáfora en la cara. Olvidamos que, una vez, personalidad significó no el alma, sino la máscara del alma [a través de la cual resonaba, *personare*]. Esto es algo que posiblemente no puede ser olvidado al utilizar los símbolos chinos. [...] Entre nosotros, el poeta es el único para el cual los tesoros acumulados de las razas de palabras son reales y activos» (trad. cast.: *El carácter de la escritura china como medio poético*, Madrid, Visor, 1977, págs. 51 y 53-54).

77. Homero, *Ilíada*, canto IX, 1-8.

78. El manuscrito de Marshall Cohen «The Concept of Metaphor», por desgracia inédito pero que tuve la suerte de poder consultar, contiene varios ejemplos y un excelente repaso a la literatura sobre este tema.

79. Homero, *Odisea*, canto XIX, 203-209.

80. Riezler, K., «Das Homerische Gleichnis und der Anfang der Philosophie», en *Die Antike*, vol. XII, 1936.

81. Diels y Kranz, B 67.

82. Heidegger, M., *Aus der Erfahrung des Denkens*, Berna, 1947 (trad. cast.: *Desde la experiencia del pensamiento*, Barcelona, Edicions 62, 1986).

83. Snell, B., «From Myth to Logic: The Role of the Comparison», en *The Discovery of the Mind*, Nueva York, Evanston, Harper Torchbooks, 1960, pág. 201.

84. Jonas, H., *The Phenomenon of Life*, Nueva York, 1966, pág. 135 (trad. cast.: *El principio vida. Hacia una biología filosófica*, Madrid, Trotta, 2000, pág. 191). Su estudio de «La nobleza de la vista» resulta de inestimable ayuda a la hora de poner en claro la historia del pensamiento occidental.

85. Heráclito, B 101a.

86. Parece que, en uno de sus tratados científicos, Aristóteles pensó en esta misma línea: «De todas estas facultades, la más importante para satisfacer necesidades es, en sí misma, la vista, pero respecto de la inteligencia [*nous*] lo es accidentalmente [*kata symbebēkos*] el oído. [...] [Él] contribuye en la mayor medida al entendimiento. En efecto, el discurso es la causa del aprendizaje por ser audible, mas no por sí, sino accidentalmente, pues se compone de palabras y cada una de las palabras es un símbolo. Ésta es, precisamente, la razón de que, de entre las personas privadas desde su nacimiento de un sentido, los ciegos son más inteligentes que los sordomudos». Lo curioso del tema es que parece que nunca recordó esta observación mientras escribía su filosofía. Aristóteles, *Del sentido y lo sensible*, 437a4-18, en *Acerca de la generación y la corrupción. Tratados breves de historia natural*, Madrid, Gredos, 1987.

87. Jonas, H., *El principio vida. Hacia una biología filosófica*, pág. 210.

88. Véase el cap. 3, sobre Filón de Alejandría (en particular las págs. 94-97) de Jonas, H., *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*, Gotinga, 1954, que es la segunda parte de *Gnosis und spätantiker Geist*, Gotinga, 1934 (trad. cast.: *La gnosis y el espíritu de la Antigüedad tardía de la mitología a la filosofía mística*, Valencia, Institución Alfonso el Magnánimo, 1999).

89. Jonas, H., *op. cit.,* págs. 192-204. Véase *Von der Mythologie*, págs. 138-152.

90. Blumenberg, H., *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Bonn, 1960, págs. 200 y sigs.

91. Platón, *Teeteto*, 155d.

92. Aristóteles, *Metafísica*, 982b11-22.

93. *Ibid.*, 983a14-20.

94. Véase, por ejemplo, *Ética nicomáquea*, VI, 8, donde el *nous* es la percepción mental (*aisthēsis*) de «definiciones, de las cuales no hay razonamientos (*logos*)» (1142a25-27). Véase 1143b5.

95. Platón, *Carta VII*, 341b-343a, paráfrasis.

96. Nietzsche, F., carta fechada el 2 de julio de 1885.

97. Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, nº 160.

98. Heidegger, M., *Nietzsche*, Pfullingen, 1961, vol. II, pág. 484 (trad. cast.: *Nietzsche*, Barcelona, Destino, vol. II, pág. 400).

99. Wittgenstein, L., *Philosophische Untersuchungen*, trad. ing. G. E. M. Anscombre, Nueva York, 1953, nos 119, 38, 109 (trad. cast.: *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica, 1988).

100. Platón, *Fedro*, 274e-277c.

101. Aristóteles, *Física*, 209b15.

102. Platón, *Político*, 285d-e y 286a.

103. Platón, *Fedro,* 275d-277a.

104. Platón, *Filebo*, 38e-39b.

105. *Ibid.*, 39b-c.

106. Platón, *Carta VII*, 342.

107. *Ibid.*, 344b.

108. *Ibid.*, 343b.

109. *Ibid.*, 341e.

110. Kant, I., *Crítica de la razón pura*, B 33. Pues: *Nicht dadurch, dass ich bloss denke, erkenne ich irgend ein Objekt, sondern nur dadurch, dass ich eine gegebene Anschaurung* [...] *bestimme, kann ich irgend einen Gegenstand erkennen* («El simple hecho de pensar no supone conocimiento de un objeto. La única forma de conocer un objeto consiste en determinar una intuición dada») (B 406).

111. Cito, a partir de una trascripción literal, uno de los primeros cursos de Heidegger sobre el *Sofista* de Platón (1924-1925), págs. 8, 155 y 160. Véase también el comentario de Cornford sobre el *Sofista*, en *La teoría platónica del conocimiento*, pág. 176, donde dice que *noein* indica el acto «de intuición (*noēsis*), en el que se *ve* en forma directa, sin mediación de proceso alguno de razonamiento discursivo».

112. Platón, *Filebo*, 38c-e.

113. Véase la pág. 74, n. 61, en este mismo volumen.

114. Aristóteles, *Metafísica*, 1003a21.

115. *Ibid.*, 984b10.

116. Tomás de Aquino, *De Veritate*, q. 1, a. 1.

117. Kant, I., *Crítica de la razón pura*, B 82, B 83.

118. Heidegger, M., *Sein und Zeit,* Tubinga, 1949 (trad. cast.: *El ser y el tiempo*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1951 [1984], § 44 [a], pág. 238.

119. Véase Aristóteles, *Analíticos segundos*, 100b5-17.

120. Bergson, H., *An Introduction to Metaphysics* (1903), Indianápolis, Nueva York, 1955, pág. 45 (trad. cast.: *Introducción a la Metafísica*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1979, pág. 59).

121. *Ibid.*

122. Kant, I., *Crítica de la razón pura*, B 84 y B 189-B 191.

123. Bergson, H., *Introducción a la Metafísica*, pág. 60.

124. Aristóteles, *Protréptico*, B87.

125. Aristóteles, *Metafísica*, 1072b27.

126. *Ibid.*, 1072a21.

127. Este error de traducción ensombrece el *Aristotle* de W. D. Ross, Nueva York, Meridian Books, 1959, pero hay que agradecer que no se da en su traducción de la *Metafísica*, en McKeon, R., *The Basic Works of Aristotle*.

128. Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, pág. 43.

129. Hegel, G. W. F., *Rasgos fundamentales de la Filosofía del Derecho*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, adición al parágrafo 2, pág. 80.

130. Heidegger, M., «¿Qué es metafísica?», en *Hitos*, Madrid, Alianza, 2001, pág. 108.

131. Aristóteles, *Ética nicomáquea*, 1175a12.

132. Wittgenstein, L., *Tractatus Logicus-Philosophicus*, 4.01. Me parece evidente que la primera teoría del lenguaje de Wittgenstein está sólidamente enraizada en el viejo axioma metafísico de la verdad como *adecuatio rei et intellectus*; el problema con esta definición siempre ha sido que una identidad como ésta sólo es posible como intuición, es decir, como una imagen interna que copia el objeto visible obtenido por los sentidos. «La figura lógica de un hecho», que según Wittgenstein es un «pensamiento» (estoy siguiendo la «Introducción» de Bertrand Russell al *Tractatus* en la edición bilingüe, Londres, 1961, pág. XII; trad. cast. pág. 188), es una contradicción a menos que se tome la palabra «figura» como una expresión metafórica. Ciertamente existe «una relación interna de representación entre el lenguaje y el mundo», pero sea como fuere esta relación no es, en verdad, una «representación». Si lo fuera, toda proposición sería verdadera, a menos que expresara y repitiera un error accidental de la percepción sensible (algo parece un árbol, pero resulta ser un hombre tras observarlo más detenidamente); sin embargo, puedo hacer numerosas proposiciones sobre un «hecho» que tengan significado sin que por ello sean necesariamente verdaderas: «El sol gira en torno a la tierra» o «en septiembre de 1939 Polonia invadió Alemania», siendo la primera un error y la segunda una mentira. Por otra parte, hay proposiciones que resultan inaceptables por definición, como por ejemplo «el triángulo ríe», que aparece citado en el texto, y que no es ni falsa ni verdadera, sino carente de significado. El único criterio lingüístico interno a las proposiciones es el sentido o el sinsentido.

A la vista de estas dificultades tan obvias y del hecho de que el mismo Wittgenstein rechazase después su «teoría pictórica de las proposiciones», es bastante interesante averiguar, en primer lugar, cómo se le ocurrió a él mismo. Creo que hay dos versiones. La primera dice que fue «mientras leía, en una revista, acerca de un litigio en París relacionado con un accidente de automóviles. En el juicio se presentaba a la corte un modelo en miniatura del accidente. El modelo servía aquí como una proposición; esto es, como una descripción de un posible estado de cosas. Tiene esta función debido a la correspondencia entre las partes del modelo y las cosas en la realidad. A Wittgenstein se le ocurrió entonces que uno podría revertir la analogía y decir que una *proposición* sirve como un modelo o *figura*, en virtud de una correspondencia similar entre *sus* partes y el mundo. El modo de combinar las partes de la proposición —la *estructura* de la proposición— describe una posible combinación de elementos en la realidad». (Véase G. H. von Wright, «Biographical Sketch», en Malcolm, N., *Ludwig Wittgenstein. Esbozo biográfico de G. H. von Wright*, Madrid, Mondadori, 1990, págs. 18-19.) Lo que parece ser decisivo aquí es que él no partió de la realidad, sino de una *reconstrucción esquemática* de algún acontecimiento que, a su vez, había sido sometido a un proceso de pensamiento, es decir, partió de la ilustración de un pensamiento. En las *Investigaciones filosóficas* (nº 663) se recoge una observación que parece refutar esta teoría: «Cuando digo “me refería *a él*”, puede que me venga a las mientes cierta figura [...], pero la figura sólo es como la ilustración de una historia. De ella sola casi nunca se podría inferir nada; sólo cuando se conoce la historia, sabe uno lo que significa la figura».

La segunda versión sobre el origen de la «teoría pictórica de las proposiciones» se encuentra en el *Tractatus* (4.0311) y parece aún más plausible. Wittgenstein, quien reemplazó su primera teoría por la teoría de los juegos de lenguaje, parece que recibió influencias de otro juego, bastante practicado en sociedad durante aquella época, el juego de los *tableaux vivants*: las reglas exigían que alguien debía adivinar cuál era la proposición, representada por un grupo de personas, que se expresaba en el *tableau vivant*. «Un nombre está en lugar de una cosa, otro en lugar de otra y entre sí están unidos; así representa el todo —como una figura viva— el estado de cosas»; en realidad, se supone que ello expresa alguna proposición.

Menciono todo esto para indicar el estilo de pensamiento de Wittgenstein. Tales referencias pueden ayudar a explicar «lo más desconcertante de su filosofía posterior [...] su carácter fragmentario» y «falta de plan global». (Véase la excelente presentación de David Pears, *Ludwig Wittgenstein*, Nueva York, 1970, págs. 4 y sigs.) El *Tractatus* también se inicia a partir de una observación accidental desde la cual, sin embargo, su autor fue capaz de desarrollar una teoría consistente que le ahorró observaciones azarosas adicionales y le permitió escribir una obra continuada. A pesar de su habitual carácter abrupto, el *Tractatus* resulta totalmente consistente. Las *Investigaciones filosóficas* muestran cómo funcionaba esta mente siempre activa, cuando no estaba guiada, casi de manera accidental, por un único supuesto como, por ejemplo, la tesis de que «debe haber [...] algo en común entre la estructura de la proposición y la estructura del hecho» (Russell, *op. cit.*, pág. 186, que justamente considera la «tesis más fundamental de la teoría de Wittgenstein»). La característica más evidente de las *Investigaciones filosóficas* es su falta de aliento: es como si alguien hubiera hecho efectivo el *detente-ypiensa* propio del pensamiento hasta el punto en el que se detiene todo el proceso de pensamiento y se interrumpe toda cadena de pensamientos al recaer sobre sí mismo. Las versiones inglesas mitigan esto de algún modo al traducir el tan repetido *Denk dir* con una variedad de palabras tales como «supónte», «imagínate».

133. Wittgeinsten, *Investigaciones filosóficas*, n^{os} 466-471.

1. Platón, *Timeo*, 90c (véase n. 35).

2. Véase el muy instructivo, *Theory and Practice: History of a Concept from Aristotle to Marx* de Nicholas Lobwizcz (Notre Dame, 1967), pág. 7n.

3. Platón, *Banquete*, 204a.

4. Píndaro, *Nemea*, VI, *Odas triunfales*, Barcelona, Planeta, 1990, pág. 197.

5. Heródoto, *Historia*, I, 131.

6. Platón, *Sofista*, 219b.

7. Platón, *República*, 518c.

8. Maquiavelo, N., «Introducción» a *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Madrid, Alianza, 1996, lib. II.

9. Snell, B., «Pindar's Hymn to Zeus», en *The Discovery of the Mind,* Nueva York, Evanston, Harper Torchbooks, 1960, págs. 77-79.

10. Píndaro, *Nemea*, IV; *Ístmica*, IV.

11. Píndaro, *Ístmica*, IV.

12. Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, lib. II, 41.

13. Aristóteles, *Protréptico*, Düring (ed.), B 19 y B 110. Véase *Ética eudemia*, 1216a11.

14. *Ibid.,* B109.

15. Cicerón, *Del supremo bien y del supremo mal*, lib. II, 13.

16. Heráclito, B29.

17. Platón, *Banquete*, 208c.

18. *Ibid.*, 208d.

19. Anaximandro parece haber sido el primero en igualar lo divino con el *apeiron*, lo No-Limitado, cuya naturaleza era ser para siempre: eterno, inmortal e imperecedero.

20. Parménides, fr. 8.

21. Charles H. Kahn examina, en su fascinante estudio «The Greek Verb "to be" and the Concept of Being», «el empleo prefilosófico de este verbo que [...] sirve para expresar el concepto de Ser en griego» (pág. 245). En *Foundations of Language*, vol. 2, 1966, pág. 255.

22. Heráclito, B30.

23. Snell, B., *op. cit.*, pág. 40.

24. Kahn, Ch., *op. cit.*, pág. 260.

25. Parménides, fr. 3.

26. Aristóteles, *Protréptico*, B110.

27. Platón, *Filebo*, 28c.

28. Platón, *Banquete*, 212a.

29. Aristóteles, *Ética nicomáquea*, 1178b3, 1178b22, 1177b33.

30. Platón, *Timeo*, 90d, a.

31. La cita procede de «The Secrets of the Old One-II», Jeremy Bernstein, *The New Yorker*, 17 de marzo de 1973.

32. Cornford, F. M., *Plato and Parmenides*, Nueva York, 1957, pág. 27 (trad. cast.: *Platón y Parménides*, Madrid, Visor, 1989, pág. 67).

33. Aristóteles, *Protréptico*, B 65.

34. Cornford, F. M., *Plato's Theory of Knowledge,* Nueva York, 1957, pág. 189 (trad. cast.: *La teoría platónica del conocimiento*, Barcelona, Paidós, 1982, pág. 176).

35. Platón, *Timeo*, 90c.

36. Platón, *Filebo*, 59b, c.

37. Hegel, G. W. F., *Philosophie der Weltgeschichte*, Lasson (ed.), Leipzig, 1920 (trad. cast.: *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, Madrid, Revista de Occidente, 1975; Alianza, 1980 [1999], pág. 43).

38. Lucrecio, *De Rerum Natura*, lib. II, primeras líneas (trad. cast.: *De la naturaleza de las cosas*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1998).

39. Debo las citas de Herder y Goethe al interesante estudio sobre la navegación, el naufragio y el espectador como «metáforas existenciales» de Hans Blumenberg, «Beobachtungen an Metaphern», en *Archiv für Begriffsgeschichte*, vol. XV, cuad. 2, 1971, págs. 171 y sigs. (trad. cast. en Blumenberg, H., *Naufragio con espectador*, Madrid, Visor, 1995, págs. 58 y 60). Para Voltaire, véase el artículo «Curiosité», en su *Dictionnaire Philosophique*. Sobre Herder, véase también *Briefe zur Beförderung der Humanität*, 1972, carta 17; para Goethe, *Goethes Gespräche*, Artemis (ed.), Zurich, 1949, vol. 22, nº 725, pág. 454.

40. Aristóteles, *Ética nicomáquea,* 1177b27-33.

41. Platón, *Teeteto*, 155d.

42. Platón, *Crátilo*, 408b.

43. Anaxágoras, B21a.

44. Heráclito, B 54.

45. *Ibid.*, B 123.

46. *Ibid.*, B 93.

47. *Ibid.*, B 107.

48. *Ibid.*, B 32.

49. *Ibid.*, B 108.

50. Coleridge, S. T., *The Friend*, III, 192. La cita procede de Herbert Read, *Coleridge as Critic*, Londres, 1949, pág. 30.

51. Ahora agrupada con dos explicaciones posteriores, una «Introducción» y un «Epílogo», en Heidegger, M., *Wegmarken,* Frankfurt, 1970 (trad. cast.: *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000).

52. Leibniz, G. W., «Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en la razón», en *Antología*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1997, pág. 287.

53. Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft* (trad. cast.: *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 1978 [1986], B641).

54. Schelling, F. W. J., *Werke*, Ergänzungsband, M. Schröter (ed.), Munich, 1954, pág. 242.

55. *Ibid.*, pág. 7.

56. Véase la obra publicada de manera póstuma, Schelling, F. W. J., *System der gesammtem Philosophie* (1804), en *Sämtliche Werke*, Abt. I, Stuttgart y Augsburgo, 1860, vol. IV, pág. 155.

57. Schelling, F. W. J., *Sämtliche Werke*, Abt. I, vol. VII, pág. 174.

58. *Ibid.*, Abt. II, vol. III, pág. 163. Véase también Jaspers, K., *Schelling*, Munich, 1955, págs. 124-130.

59. Sartre, J.-P., *La Nausée*, París, 1938, págs. 161-171 (trad. cast.: *La náusea*, Buenos Aires, Losada, 1947, págs. 144-153).

60. Véase el *Preisschrift* «Über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral» (1764), cuarta consideración, nº 1, *Werke*, vol. I, págs. 768-769.

61. Kant, I., «Über den Optimismus», *Werke*, vol. I, pág. 594.

62. Nietzsche, F., «Así habló Zaratustra», en *Ecce Homo*, Madrid, Alianza, 1971 [1984], pág. 93.

63. Nietzsche, F., *La gaya ciencia*, nº 341, Madrid, Distribuidora A. L. Mateos, 1994.

64. Platón, *Parménides*, 130d, e.

65. Cicerón, *Tusculanae Disputationes*, III, iii, 6.

66. *Ibid.*, III, xiv, 30. Véase Horacio, *Epistolae*, I, vi, 1. Plutarco (en *De recta Ratione*, 13) menciona la máxima estoica y la adscribe —en la traducción griega, *mē thaumazein*— a Pitágoras. Se supone que Demócrito había elogiado *athaumastia* y *athambia* como sabiduría estoica, pero parece que sólo pensaba en la imperturbabilidad y en el coraje del «hombre sabio».

67. Hegel, G. W. F., *Fundamentos de la Filosofía del Derecho,* Madrid, Libertarias, 1993, pág. 61.

68. Pascal, B., *L'Oeuvre de Pascal*, Pléiade, Brujas, 1950, nº 294, pág. 901 (trad. cast.: *Pensamientos*, nº 294, Buenos Aires, Aguilar, 1959 [1966]).

69. Hegel, G. W. F., *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie* (1801), Meiner (ed.), 1962, págs. 12 y sigs. (trad. cast.: *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*, Madrid, Alianza, 1989, págs. 14 y sigs.).

70. Hegel, G. W. F, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, pág. 542.

71. *Ibid.*, pág. 88.

72. Esta transformación se hace más notable cuando la adopción de la filosofía griega es más patente, como cuando Cicerón dice que el hombre está destinado *ad mundum contemplandum*, e inmediatamente añade, *et imitandum* (*De Natura Deorum*, II, xiv, 37), que él interpreta en un sentido estrictamente moral y político en vez de científico como lo entendería, siglos más tarde, Francis Bacon: «A la naturaleza no se la vence si no es obedeciéndola y lo que en la observación es como causa, es como regla en la práctica» (*Novum Organon*, Buenos Aires, Losada, 1949, pág. 72).

73. Lucrecio, *De la naturaleza de las cosas*, lib. II, 1174.

74. Epicteto, *Disertaciones por Arriano*, lib. I, XVII, 10.

75. *Ibid.*, lib. I, XV, 3.

76. Epicteto, *Manual*, cap. 49; Oates, W. J. (ed.), *The Stoic and Epicurean Philosophers*, Nueva York, 1940, pág. 482.

77. Epicteto, *Discursos*, lib. I, I, 21-25.

78. Epicteto, *Manual*, cap. 8, en Oates (ed.), pág. 470; *Fragmentos*, 8, en Oates (ed.), pág. 460.

79. Lucrecio, *op. cit.*, lib. V, 7 y sigs. Traducción de Hannah Arendt.

80. Cicerón, *República*, III, 23.

81. *Ibid.*

82. *Ibid.*, V, 1.

83. Concebido, por supuesto, a partir del mito de Er que cierra la *República* de Platón. Para las notorias diferencias, véase el análisis de Richard Harder, el eminente filólogo alemán, «Über Ciceros Somnium Scipionis», en *Kleine Schriften*, Munich, 1960, págs. 354-395.

84. Adams, J., «Discourses on Davila», en *The Works of John Adams*, Charles Francis Adams (ed.), Boston, 1850-1856, vol. VI, pág. 242.

85. Sófocles, *Edipo en Colona*, 1224-1226, Madrid, Gredos, 1992.

86. Aristóteles, *Política*, 1267a12.

87. Aristóteles, *Ética nicomáquea*, 1178a29-30.

88. Demócrito, fr. 146.

89. Gibbon, E., *The Decline and Fall of the Roman Empire*, Nueva York, Modern Library, s.f., vol. II, pág. 471 (trad. cast.: *Historia de la decadencia y ruina del Imperio Romano*, Madrid, Turner, 1984, vol. V, pág. 24).

90. Heródoto, *Historia*, lib. I, 30; (la traducción de *hōs philosopheōn gēn pollēn theōriēs heineken epelēlythas* es de Arendt).

91. *Ibid.*, lib. I, 32.

92. El contenido de pensamiento de este dicho sólo ha sido explicado en su totalidad en los análisis que realizó Heidegger sobre la muerte en *El ser y el tiempo*, análisis que toman su punto de partida metodológico del hecho de que la vida humana —distinta de la de las «cosas» porque éstas comienzan su existencia terrena cuando están completas y acabadas— sólo es plena cuando ya no *es*. Por lo tanto, únicamente al anticipar la propia muerte puede «aparecer» como un todo y ser analizada.

93. Diehl, E. (ed), *Anthologia Lyrica Graeca*, Leipzig, 1936, fr. 16.

94. *Ibid*., fr. 13, líneas 63-70.

95. *Ibid.*, fr. 14.

96. Platón, *Cármides*, 175b.

97. Hegel, G. W. F., *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*, Lasson ed., Leipzig, 1923, pág. 23: *Das Denken [...] sich als abstraktes Ich als von* aller Partikularität *sonstiger Eigenschaften, Zustände, usf.,* befreites *verhält und nur das Allgemeine tut, in welchem es mit allen Individuen identisch ist* (trad. cast.: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 23, Madrid, Alianza, 1997, pág. 130).

98. Resulta sorprendente que al examinar la literatura, tantas veces estudiada, uno se encuentre con que tanta erudición ha ayudado muy poco a comprender a este hombre. La única excepción que he podido desenterrar es una suerte de inspirado perfil realizado por el clasicista y filósofo Gregory Vlastos, «The Paradox of Socrates». Véase la «Introducción» a su esmerada selección *The Philosophy of Sócrates: A Collection of Critical Essays*, Nueva York, Anchor Books, 1971.

99. Platón, *Teeteto*, 173c.

100. En torno al problema socrático, véase la breve y razonable referencia que ofrece Laszlo Versényi como «Apéndice» de su *Socratic Humanism*, Londres, New Haven, 1963.

101. Gilson, É., *Dante and Philosophy*, trad. ing. de David Moore, Nueva York, Evanston, Londres, Harper Torchbooks, pág. 267.

102. *Ibid.*, pág. 273.

103. Así ocurre en el *Teeteto* y en el *Cármides*.

104. Platón, *Menón*, 80e.

105. La habitual concepción según la cual Sócrates trata con sus preguntas de conducir a su interlocutor hacia determinadas soluciones de las que él ya está convencido de antemano —como hace el profesor inteligente con sus alumnos— me parece del todo errónea, aunque se exponga de manera tan ingeniosa como hace Vlastos en el ensayo mencionado antes, donde sugiere (pág. 13) que Sócrates quería que el otro «lo descubriera [...] por sí mismo», como en el *Menón*, que, sin embargo, no es aporético. Lo máximo que puede decirse es que Sócrates quería que sus interlocutores estuvieran tan perplejos como lo estaba él mismo. Era sincero cuando decía que no enseñaba nada. En el *Cármides* le dice a Critias: «Te pones ante mí como si yo afirmase que sé aquello por lo que pregunto, y que, tan pronto como lo quisiera, estaría de acuerdo contigo; cosa que no es así. Más bien ando, siempre en tu compañía, detrás de lo que se nos ponga por delante, porque en verdad que yo mismo no lo sé» (165b; véase 166c-d).

106. Diehl, fr. 16.

107. Platón, *Menón*, 80c. Véase el pasaje mencionado en n. 105.

108. Jenofonte, *Memorabilia*, IV, vi, 15 y IV, iv, 9.

109. Platón, *Sofista*, 226-231.

110. Platón, *Apología de Sócrates*, 23b.

111. *Ibid.*, 30a.

112. Jenofonte, *op. cit.*, IV, iii, 14.

113. Sófocles, *Antígona*, 353.

114. El texto alemán de *Was heisst Denken?*, Tubinga, 1954, pág. 52 (trad. cast.: *¿Qué significa pensar?*, Buenos Aires, Nova, 1958), es como sigue: *Sokrates hat zeit seines Lebens, bis in seinen Tod hinein, nichts anderes getan, als sich in den Zugwind dieses Zuges zu stellen und darin sich zu halten. Darum ist er der reinste Denker des Abendlandes. Deshalb hat er nichts geschrieben. Denn wer aus dem Denken zu schreiben beginnt, muss unweigerlich den Menschen gleichen, die vor allzu starkem Zugwind in den Windschatten flüchten. Es bleibt das Geheimnis einer noch verborgenen Geschichte, dass alle Denker des Abendlandes nach Sokrates, unbeschadet ihrer Grösse, solche Flüchtlinge sein mussten. Das Denken ging in die Literatur ein*.

115. Humphrey, G., *Thinking: An Introduction to Its Experimental Psychology*, Londres y Nueva York, 1951, pág. 312.

116. Tucídides, *Historia*, II, 40.

117. Platón, *Lisis*, 204b-c.

118. Demócrito, frs. 145, 190.

119. Platón, *Gorgias*, 474b, 483a, b.

120. *Ibid.*, 482c.

121. *Ibid.*, 482c, 484c, d.

122. Aristóteles insistió con frecuencia en que el pensamiento «produce» felicidad, pero, en tal caso, no en el sentido en el que la medicina produce la salud, sino como la salud hace al hombre sano. *Ética nicomáquea*, 1144a.

123. Diels y Kranz, B 45.

124. Platón, *Sofista*, 254d.

125. Heidegger, M., *Identidad y diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1988, pág. 63.

126. Platón, *Sofista,* 255d.

127. Platón, *Sofista*, 255e; Cornford, E. M., *Plato’s Theory of Knowledge,* Nueva York, 1957 (trad. cast.: *La teoría platónica del conocimiento*, Barcelona, Paidós, 1982, pág. 127).

128. Heidegger, transcripción del curso sobre el *Sofista*, pág. 382.

129. Platón, *Teeteto*, 189e; *Sofista*, 263e.

130. Platón, *Sofista*, 253b.

131. Platón, *Protágoras*, 339c.

132. *Ibid.*, 339b, 340b.

133. Aristóteles, *Analíticos segundos*, 76b22-25.

134. Aristóteles, *Metafísica,* 1005b23-1008a2.

135. Kant, I., *Antropología en sentido pragmático*, § 39, Madrid, Alianza, 1991, pág. 105.

136. *Ibid.*, § 59, pág. 154.

137. Kant, I., «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten», *Werke*, vol. 4, págs. 51-55 (trad. cast.: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Barcelona, Ariel, 1996, pág. 203).

138. Platón, *Hipias Mayor*, 304d.

139. Aristóteles, *Ética nicomáquea*, 1166a30.

140. *Ibid.*, 1166b5-25.

141. Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1958, parte IV, LII; parte III, XXV.

142. Jaspers, K., *Philosophy* (1932), Chicago, Londres, 1970, vol. II, págs. 178-179 (trad. cast.: *Filosofía*, Madrid, Ediciones de la Universidad de Puerto Rico/Revista de Occidente, 1959, págs. 66-68).

1. Platón, *Banquete*, 174-175.

2. Merleau-Ponty, M., «*El filósofo y su sombra*», *Signos*, pág. 212.

3. Citado de Sebastián de Grazia, «About Chuang Tzu», *Dalhousie Review*, verano de 1974 (trad. cast. en Paz, O., *Versiones y diversiones*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, Círculo de Lectores, 2000, pág. 516).

4. Hegel, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 465n, Madrid, Alianza, 1997, pág. 510.

5. Ross, W. D., *Aristotle*, Nueva York, Meridian Books, 1959, pág. 14.

6. Aristóteles, *Protréptico*. Düring (ed.), B 56.

7. Aristóteles, *Física*, lib. I, V, 189a6-9.

8. Aristóteles, *Ética nicomáquea*, 1141b24-1142a30. Véase 1147a1-10.

9. Kant, I., *Crítica de la razón pura*, B 49, B 50.

10. Kafka, F., *Gesammelte Schriften*, Nueva York, 1946, vol. V, pág. 287; *The Great Wall of China*, Nueva York, 1946, págs. 276-277 (trad. cast.: *Obras completas*, Barcelona, Planeta/Emecé, 1972).

11. Nietzsche, F., *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen* (trad. cast.: *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 1972 [1980], tercera parte: «De la visión y del enigma», págs. 226-227).

12. Heidegger, M., *Nietzsche*, Pfullingen, 1961, vol. I, págs. 311 y sigs. (trad. cast.: *Nietzsche*, Barcelona, Destino, vol. I, págs. 255 y sigs.).

13. Duns Escoto, *Opus Oxoniense* I, dist. 40, q. 1, n. 3. Citado de Walter Hoeres, *Der Wille als reine Vollkommenheit nach Duns Scotus*, Munich, 1962, pág. 111, n. 72.

14. Kant, I., *Crítica de la razón pura*, B 294.

15. Auden, W. H., «As I Walked Out One Evening», *Collected Poems*, pág. 115.

16. Auden, W. H., *The Dyer's Hand and Other Essays*, Nueva York, Vintage Books, 1968 (trad. cast.: *La mano del teñidor y otros ensayos*, Barcelona, Barral Editores, 1974, pág. 16).

17. Bergson, H., *Time and Free Will*, Nueva York, Macmillan, 1910, págs. 158, 167, 240. (trad. cast. en Bergson, H., *Obras escogidas*, Aguilar, México, 1963) (cursivas de Arendt).

18. Romanos, 7,15.

19. Hegel, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 12.

20. Schelling, F., *On Human Freedom* (1809), trad. ing. de Gutmann, Chicago, 1936, pág. 8 (trad. cast.: *Investigaciones sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados,* Barcelona, Anthropos, 1989).

21. Kant, I., *Crítica de la razón pura*, B 172-B 173, n.

1. Véase *Sofista*, 253-254 y *República*, 517.

2. Diels, H. y Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlín, 1959, vol. I, B4 (trad. cast.: *Los sofistas. Testimonios y fragmentos*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1996).

3. Agustín de Hipona, *Confesiones*, Madrid, Alianza, 1997, lib. XI, cap. 13.

4. Bergson, H., *La Pensée et le Mouvant* (1934), París, 1950, pág. 170 (trad. cast.: *El pensamiento y lo moviente,* Buenos Aires, Pléyade, 1972, pág. 126).

5. *Ibid.*, pág. 26 (trad. cast., pág. 30).

6. Aristóteles, *Ética nicomáquea*,1174b6 y 1177a20. Véanse asimismo las objeciones de Aristóteles al concepto de placer de Platón, 1173a13-1173b7.

7. Bergson, H., *op. cit.*, pág. 5 (trad. cast., pág. 12).

8. Para lo que sigue, véase Aristóteles, *Metafísica*, lib. VII, caps. 7-10.

9. Aristóteles, *De Anima*, 433a30.

10. Snell, B., *The Discovery of the Mind*, Nueva York, Evanston, 1960, págs. 182-183.

11. Gilson, É., *L'esprit de la philosophie mediévale*, París, J. Urin, 1932 (*The Spirit of Medieval Philosophy*, Nueva York, 1940, pág. 307) (trad. cast.: *El espíritu de la filosofía medieval*, Madrid, Rialp, 1981).

12. «Saber si cuanto ocurre tiene su origen en la *necesidad*, o bien si ciertas cosas se deben al *azar* ha sido una cuestión ampliamente debatida ya entre los filósofos antiguos mucho antes de la encarnación de nuestro Salvador. [...] Pero la tercera forma de hacer que las cosas ocurran [...] a saber, la *libre voluntad*, es algo de lo que nunca hablaron; ni tampoco lo hicieron los cristianos al comienzo del cristianismo. [...] Pero después de algunos siglos, los doctores de la Iglesia romana eximieron la voluntad humana del dominio de la voluntad de Dios, y elaboraron una doctrina según la cual [...] la voluntad [del hombre] es libre y determinada [...] por el poder de la propia voluntad.» (Hobbes, T., *The Question Concerning Liberty, Necessity and Chance*, *English Works*, Londres, 1841, vol. V, pág. 1).

13. Véase Aristóteles, *Ética nicomáquea,* lib. V, cap. 8.

14. *Ibid.*, lib. III, 110a17.

15. Ryle, G., *The Concept of Mind*, Nueva York, 1949, pág. 65 (trad. cast.: *El concepto de lo mental*, Buenos Aires, Paidós, 1967).

16. Williams, H. H., artículo sobre la «Voluntad» en la *Enciclopaedia Britannica*, 11ª ed.

17. Aristóteles, *De Generatione*, lib. I, cap. 3, 317b16-18.

18. *Ibid.*, 318a25-27 y 319a23-25, *The Basic Work of Aristotle*, Richard McKeon (comp.), Nueva York, 1941, pág. 483.

19. Aristóteles, *Meteorológica*, 339b27.

20. Aristóteles, *Ética nicomáquea,* lib. I, 1100a33-1100b18.

21. Aristóteles, *Acerca del cielo*, 283b26-31.

22. Nietzsche, F., *Die Wille zur Macht*, nº 617 (trad cast: *La voluntad de poder,* Barcelona, Edaf, 1998) (Arendt cita de la traducción de W. Kaufmann, *The Will to Power*, Nueva York, Vintage Books, 1968, cuya numeración no coincide con la de la edición castellana. Hemos respetado la numeración de la edición de Kaufmann. *[N. de t.]*).

23. Agustín de Hipona, *De Civitate Dei*, lib. XII, cap. 20.

24. *Ibid.*, cap. 13.

25. Nuestro actual calendario, que toma el nacimiento de Cristo como el punto a partir del cual contamos el tiempo hacia delante y hacia atrás, fue introducido a finales del siglo XVIII. Los libros de texto presentan esta reforma como una respuesta a las necesidades académicas de fechar los acontecimientos en la historia antigua sin tener que remitirse a un laberinto de cálculos de tiempo distintos. Hasta donde yo sé, Hegel fue el único filósofo que valoró el repentino y notable cambio, viendo en él un signo inequívoco de una auténtica cronología cristiana, porque ahora el nacimiento de Cristo se convertía en el punto decisivo de la historia del mundo. Pero lo que en el nuevo esquema parece más importante es que podemos contar hacia delante y hacia atrás de forma que el pasado se extiende hacia un pasado infinito y el futuro se proyecta en un futuro infinito. Esta doble infinitud elimina todas las nociones de comienzo y de final, colocando a la humanidad, por así decirlo, en una potencial inmortalidad sempiterna en la tierra. No hace falta añadir que no hay nada más extraño al pensamiento cristiano que la idea de una inmortalidad terrena de la humanidad y de su mundo.

26. Véase el artículo sobre la «Voluntad» en la *Enciclopaedia Britannica* mencionado en la nota 16.

27. Véase Nestle, D., *Eleutheria. Teil I: Studien zum Wesen der Freiheit bei den Griechen und im Neuen Testament*, Tubinga, 1967, págs. 6 y sigs. Es importante notar que la moderna etimología se inclina por derivar la palabra *eleutheria* de una raíz indogermánica que significa *Volk* o *Stamm*, con el resultado de que sólo quienes pertenecen a la misma unidad étnica pueden ser reconocidos como «libres» por parte de los demás miembros de la etnia. ¿No se encuentra esta pieza de erudición inoportunamente cercana a las nociones de la erudición alemana durante los años treinta de nuestro siglo, cuando vio por primera vez la luz?

28. Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, B 476. Para ésta y otras citas, véase la traducción de Norman Kemp Smith: *Immanuel Kant's Critique of Pure Reason*, Nueva York, 1963, en la que la autora se apoya con frecuencia. (*N. de la e.*)

29. Schiller, F., *Über die äesthetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, 1795, carta 19 (trad. cast.: *La educación estética del hombre*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1941).

30. Schopenhauer, A., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Leipzig, 1819 (trad. cast: *El mundo como voluntad y representación*, México, Porrúa, 1997). Citado de la «Introducción» de Kolenda a Schopenhauer, A., *Essay on the Freedom of the Will*, Library of Liberal Arts, Indianapolis, Nueva York, 1960, pág. VIII.

31. Schelling, F. W. J., *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden*, pág. 24 (trad. cast.: *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, Barcelona, Anthropos, 1989).

32. Nietzsche, F., *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft* (trad. cast.: *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza, 1972, sección 18).

33. Nietzsche, F., «Also sprach Zarathustra», en *Ecce Homo* (1889), nº 1 (trad. cast.: *Ecce Homo*, Alianza, Madrid, 1971).

34. *Ibid.*, nº 3.

35. Véase Jaspers, K., *Nietzsche: Einführung in das Verstandnis seines Philosophierens* (trad. cast.: *Nietzsche,* Buenos Aires, Sudamericana, 1963); y Heidegger, M., *Nietzsche*, 2 vols., Pfullingen, 1961 (trad. cast.: *Nietzsche*, Barcelona, Destino, 2000).

36. Jaspers, K., *Philosophie*, Heidelberg y Berlín, Springer, 1932 (trad. cast: *Filosofía*, Madrid, Revista de Occidente, 1958-1959, vol. II).

37. Heidegger, M., «Das primäre Phänomen der ursprünglichen und eigentlichen Zeitlichkeit ist die Zukunft», en *Sein und Zeit* (1926), Tubinga, 1949, pág. 329 (trad. cast.: *El ser y el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1951); *Gelassenheit*, Pfullingen, 1959 (trad. cast.: *Serenidad*, Barcelona, Serbal, 1989).

38. Ha sido imposible encontrar esta referencia. (*N. de la e.*)

39. Hobbes, T., *English Works*, vol. V, pág. 55.

40. Véase Spinoza, B., Carta a G. H. Schuller, fechada en octubre de 1674, *The Chief Works*, Elwes, R. H. M. (comp.), Nueva York, 1951, vol. II, pág. 390 (trad. cast.: *Correspondencia*, Madrid, Alianza, 1988).

41. Spinoza, B., *Ethica*, Heidelberg, Carl Winters, 1924, pt. III, prop. II, nota (trad. cast.: *Ética*, Madrid, Aguilar, 1961); carta a Schuller en *The Chief Works*, pág. 392.

42. Hobbes, T., *Leviathan*, Michael Oakeshott (comp.), Oxford, 1948, cap. 21 (trad. cast.: *Leviatán*, Madrid, Alianza, 1995).

43. Hobbes, T., *Essay on the Freedom of the Will*, pág. 43.

44. Mill, J. S., *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy* (1867), cap. XXVI, citado de *Free Will*, Morgenbesser, S. y Walsh, J. (comps.), Englewood Cliffs, 1962, pág. 59 (cursivas de Arendt).

45. Véase Kähler, M., *Das Gewissen* (1878), Darmstadt, 1967, págs. 46 y sigs.

46. Véase Platón, *Leyes*, lib. IX, 865e.

47. Ryle, G., *op. cit.*, págs. 63-64.

48. Wittgenstein, L., *Notebooks 1914-1916*, ed. bilingüe, trad. Anscombe, G. E. M., Nueva York, 1961, 5 de agosto de 1916; véanse también las págs. 86e-88e (trad. cast.: *Diario filosófico (1914-1916)*, Barcelona, Ariel, 1982).

49. Agustín de Hipona, *De Libero Arbitrio*, lib. III, secc. 3.

50. Descartes, R., *Meditationes de prima philosophia*. En la réplica a la objeción XII contra la primera meditación: «El libre arbitrio es supuesto, sin estar probado». Véase *Meditaciones metafísicas*, Madrid, Alfaguara, 1977.

51. Descartes, R., *Meditación* IV, en *ibid*. (La traducción al inglés de este fragmento la realizó Arendt.)

52. Descartes, R., *Principia Philosopiae*, parte I, prin. XL (trad. cast.: *Los principios de la Filosofía*, Madrid, Alianza, 1995).

53. *Ibid.*, prin. XLI.

54. Kant, I., *Crítica de la razón pura*, B 751.

55. Schopenhauer, A., *op. cit.*, págs. 98-99.

56. Kant, I., *Crítica de la razón pura*, B 478.

57. Véase Jonas, H., «Jewish and Christian Elements in Philosophy», en *Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man*, Englewood Cliffs, 1974.

58. Bergson, H., *op. cit.*, pág.13 (trad. cast., pág. 18).

59. *Ibid.*, pág. 15 (trad. cast., pág. 20).

60. Eso escribió Wilhelm Windelband en su famosa *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie,* 1892 (trad. cast.: *Historia general de la Filosofía*, Barcelona, El Ateneo, 1960). También considera a Duns Escoto «el mayor de entre los escolásticos».

61. Escoto, J. D., *Philosophical Writings: A Selection*, trad. Allan Wolter, Indianapolis, Nueva York, Library of Liberal Arts, 1962, págs. 10 y 84.

62. Jonas, H., *op. cit.*, pág. 29.

63. Bergson, H., *op. cit.*, pág. 10 (trad. cast., pág. 16).

64. *Ibid.*, pág. 33.

65. Bergson, H., *Essai sur les données immédiates de la conscience,* París, PUF, 1963, pág. 94 (trad. cast.: *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Salamanca, Sígueme, 1999).

66. *Ibid.*, págs. 98 y 156.

67. Descartes, R., *Principia philosophia*, prin. XLI.

68. Descartes, R., Réplica a las objeciones a la meditación V. Cursivas de Arendt.

69. Escoto, D., *op. cit.*, pág. 171.

70. Véase su exhaustivo examen del argumento fatalista: Ryle, G., «It Was to Be», en *Dilemmas*, Cambridge, 1969, págs. 15-35 (trad. cast.: *Dilemas*, México, Universidad Nacional Autónoma, 1979).

71. *Ibid.*, pág. 28.

72. Cicerón, *De Fato*, XIII, 30-14, 31.

73. *Ibid.*, V, 35.

74. Como ya había señalado Crisipo. Véase *ibid.*, XX, 48.

75. Leibniz, G. W., *Confessio Philosophi*, ed. bilingüe, Otto Saame (ed.), Frankfurt, 1967, pág. 66 (trad. cast: *Profesión de fe del filósofo*, Barcelona, Orbis, 1983).

76. Hegel, G. W. F, *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*, Lasson (ed.), Leipzig, 1923, pág. 204 en «*Naturphilosophie I A: Begriff der Bewegung*».

77. Véase Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra: Ein Buch für Alle und Keinen*, Stuttgart, Reclam, 1969. Exactamente en el punto II, «Sobre la Redención», dice: «La voluntad no puede querer ir hacia atrás. [...] Que el tiempo no puede correr hacia atrás, ésa es su cólera; "que lo que fue" es el nombre de la piedra que él no puede mover».

78. Véase cap. III de esta parte, pág. 376 y n. 89.

79. Leibniz, G. W., *op. cit.*, pág. 110.

80. *Ibid.*, pág. 122.

81. *Ibid.*, págs. 42, 44, 76, 92, 98, 100.

82. Citado por W. Lehmann en su introducción a una antología de los escritos alemanes, *Meister Eckhart*, Gotinga, 1919, sent. 15, pág. 16.

83. El ensayo ahora está disponible en *Études d’Histoire de la Pensée Philosophique*, París, 1961.

84. Kojève, A., *Introduction a la lecture de Hegel*, París, Gallimard, 1847 (trad. cast.: *La dialéctica de lo real y la idea de la muerte en Hegel*, Buenos Aires, La Pléyade, 1984).

85. Koyré, A., *op. cit.*, pág. 177.

86. Hegel, G. W. F., *ibid.*, prefacio; *Enzyklopäedie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (trad. cast.: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid, Alianza, 1997), nº 465 en la 2ª ed.

87. Koyré, A., *op. cit., loc. cit.*

88. *Ibid.*, págs. 177 y 185, n.

89. *Ibid.*, pág. 188.

90. Hegel, G. W. F., *Jenenser Logik*, pág. 204.

91. Koyré, A., *op. cit.*, pág. 183, citando a Hegel, *Jenenser Realphilosophie*, Johannes Hoffmeister (ed.), Leipzig, 1932, vol. II, págs. 10 y sigs.

92. Koyré, A., *op. cit.*, pág. 177.

93. Platón, *República*, 329b-c.

94. Koyré, A., *op. cit.*, pág. 166.

95. *Ibid.*, pág 174.

96. Koyré, A., «La terminologie hégélienne», en *op. cit.*, pág. 213.

97. Heidegger, M., *Sein und Zeit,* nº 65, pág. 326.

98. Koyré, A., *op. cit.*, pág. 188, citando la *Fenomenología del espíritu*.

99. *Ibid.*, pág. 183, citando la *Jenenser Realphilosophie*.

100. Koyré, A., «Hegel à Iéna», en *op. cit.*, pág. 188.

101. Koyré, A., *op. cit.*, pág. 185, citando la *Jenenser Realphilosophie*.

102. El pasaje de Plotino es un comentario sobre el *Timeo* de Platón, 37c-38b que se halla en *Eneada*, III, 7, 11: «Sobre el tiempo y la eternidad». He utilizado la traducción de A. H. Armstrong en Loeb Classical Library, Londres, 1967, y la traducción francesa de Émile Bréhier en la edición bilingüe de las *Eneadas*, París, 1924-1938.

103. Actualmente disponemos de una detallada y excelente relación de la literatura sobre Hegel en Theunissen, M., *Die Verwirklichung der Vernunft. Zur Theorie-Praxis-Diskussion im Anschluss an Hegel*, Beiheft 6 de *Philosophische Rundschau*, Tubinga, 1970. Las principales obras para nuestro contexto son: Rosenzweig, F., *Hegel und der Staat*, 2 vols. (1920), Aalen, 1962; Ritter, J., *Hegel und die französische Revolution*, Frankfurt/Main, 1965; Riedel, M., *Theorie und Praxis im Denken Hegels*, Stuttgart, 1965.

104. Hegel, G. W. F., *Philosophie der Weltgeschichte*, Hälfte II, «Die Germanische Welt», Lasson (comp.), Leipzig, 1923, pág. 926 (trad. cast.: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza, 1980, pág. 692).

105. En una carta a Schelling, del 16 de abril de 1795, *Briefe*, Leipzig, 1887, vol. 1, pág. 15.

106. Citado de Theunissen, *op. cit.*

107. Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, pág. 688.

108. *Ibid.*, pág. 691.

109. *Ibid.*, págs. 72 y 78.

110. *Ibid.*, pág. 688.

111. *Ibid*. (La traducción al inglés de este fragmento la realizó Arendt.)

112. *Ibid.*, pág. 78.

113. *Ibid*. (La traducción al inglés de este fragmento la realizó Arendt); véase *Werke*, Berlín, 1840, vol. IX, pág. 98.

114. Koyré, A., *op. cit.*, pág. 189.

115. Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, Hamburgo, Felix Meiner, 1952 (trad. cast.: *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 1966, pág. 470).

116. Koyré, A., o*p. cit.*, pág. 164, citando la *Enciclopedia*, nº 258.

117. Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, pág. 473.

118. *Ibid.*

119. Heidegger, M., «Überwindung der Metaphysik», en *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, 1954, vol. I, secc. XXII, pág. 89 (trad. cast.: *Conferencias y artículos,* Barcelona, Serbal, 1994, pág. 80).

120. Hegel, G. W. F., *Wissenschaft der Logik*, Leipzig, Felix Mainer, 1948 (trad. cast.: *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar, 1968, pág. 97).

121. Nietzsche, F., *Zur Genealogie der Moral. Eine Stretschrift*, nº 28 (trad. cast.: *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1983).

122. Heidegger, M., «Überwindung der Metaphysik», en *op. cit.*, secc. XXIII, pág. 89.

123. Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, págs. 78, 79, 68.

1. Ryle, G., *The Concept of Mind*, Nueva York, 1949, págs. 62 y sigs. (trad. cast.: *El concepto de lo mental*, Buenos Aires, Paidós, 1967, págs. 56 y sigs.).

2. Véase el estudio muy ilustrativo de Gombrich, E. H., *Art and Illusion*, Nueva York, 1960 (trad. cast.: *Arte e ilusión*, Madrid, Debate, 1988).

3. Aristóteles, *De anima*, 433a21-24 y *Ética nicomáquea*, 1139a35.

4. Para esto y lo que sigue, véase *De Anima*, libro III, caps. 9 y 10.

5. *Meister Eckhart* (Franz Pfeiffer, [ed.]), Gotinga, 1914, págs. 551-552 (trad. cast.: *Tratados y sermones*, Barcelona, Edhasa, 1983, págs. 102-103).

6. Citado de Jaeger, W., *Aristotle,* Londres, 1962, pág. 249 (trad. cast.: *Aristóteles*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1983, pág. 286). Jaeger observa también que «el libro III del *De anima*», que he citado, «se muestra extrañamente platónico».

7. Aristóteles, *Ética nicomáquea*, 1168b6.

8. *Ibid.*, 1166b5-25.

19. Véanse las últimas líneas de *Antígona*.

10. Aristóteles, *Ética nicomáquea*, 1139b1-4.

11. Citado de Graeser, A., *Plotinus and the Stoics*, Leiden, 1972, pág. 119.

12. Aristóteles, *Ética nicomáquea*, 1139a31-33, 1139b4-5.

13. *Ibid.*, 1134a21.

14. *Ibid.*, 1112b12.

15. Aristóteles, *Ética eudemia*, 1226a10.

16. *Ibid.*, 1223b 10.

17. *Ibid.*, 1224a31-1224b15.

18. *Ibid.*, 1226b10.

19. *Ibid.*, 1226b11-12. Véase *Ética nicomáquea*, 1112b11-18.

20. Para una excelente exposición de la Voluntad y de la Libertad en Kant, véase Beck, L. W., *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago, Londres, 1960, cap. XI.

21. *Meister Eckhart,* pág. 551.

22. Jonas, H., *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem*, 2ª ed., Gotinga, 1965, véase especialmente el apt. III, publicado como «Philosophical Meditation on the Seventh Chapter of Paul's Epistle to the Romans», en *The Future of Ours Religious Past*, (Robinson, J. M., [ed.]), Londres, Nueva York, 1971, págs. 333-350.

23. Ovidio, *Metamorfosis*, lib. VII, 11, 20-21: *Video meliora proboque/deteriora sequor*.

24. Chagigah II,1, Citado de Blumenberg, H., *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Bonn, 1960, pág. 26, nº 38.

25. Agustín de Hipona, *Confesiones*, Madrid, Alianza, 1997, lib. XI, caps. XII y XXX.

26. Véase Epicteto, *Pláticas*, Barcelona, Alma Mater, 1963, vol. II, lib. II, cap. XIX.

27. Epicteto, *Fragmentos*, 23.

28. Epicteto, *Enquiridión*, 23 y 33, Barcelona, Anthropos, 1991.

29. Epicteto, *Pláticas*, lib. II, cap. 16.

30. Todas las obras de las que disponemos, incluyendo las *Pláticas*, son «aparentemente algo así como un registro estenográfico de sus clases y de debates informales tomados y compilados por uno de sus discípulos, Arriano»; véase Whitney, O. J., «Introducción general» a su *The Stoics and Epicurean Philosophers*, Nueva York, Modern Library, 1940, cuya traducción he seguido hasta aquí.

31. Epicteto, *Pláticas*, lib. I, cap. XV.

32. *Ibid.*, lib. II, cap. XVIII.

33. *Ibid.*, lib. I, cap. XVII.

34. *Ibid.*, lib. II, cap. I.

35. *Ibid.*, lib. II, cap. XVI.

36. Epicteto, *Enquiridión*, 23 y 33.

37. Epicteto, *Pláticas*, lib. II, cap. XVI.

38. *Ibid.*, lib. I, cap. I.

39. *Ibid.*

40. *Ibid.,* lib. I, cap. XVII.

41. Aristóteles, *Física*, 188b30.

42. Epicteto, *Pláticas*, lib. I, cap. XVII.

43. *Ibid.*, lib II, cap. XI.

44. *Ibid.*, lib. II, cap. X.

45. *Ibid.*, lib. III, cap. XIV.

46. Epicteto, *Enquiridión*, 1.

47. Epicteto, *Fragmentos*, 1.

48. *Ibid.*, 8.

49. Epicteto, *Pláticas*, lib. I, cap. XXV.

50. Epicteto, *Enquiridión*, 30.

51. Epicteto, *Pláticas*, lib. I, cap. XXV.

52. *Ibid.*, lib. I, cap IX.

53. *Ibid.*, lib. I, cap. XX (cursivas de Arendt).

54. Camus, A., *Le Mythe de Sisyphe*, París, 1942 (trad. cast.: *El mito de Sísifo*, Madrid, Alianza, 1996).

55. Agustín de Hipona, *De Trinitate*, lib. XIII, VII, 10.

56. *Ibid.*, VIII, 11.

57. Epicteto, *Discourses*, lib. II, cap. X.

58. *Ibid.*, lib. II, cap XVII.

59. Epicteto, *Enquiridión*, 8.

60. Epicteto, *Fragmentos*, 8.

61. Agustín de Hipona, *De libero arbitrio*, libs. III, V-VIII.

62. Epicteto, *Pláticas*, lib. II, cap. XVIII.

63. *Ibid.*, lib. II, cap. VIII.

64. Epicteto, *Enquiridión*, 51, 48.

65. Agustín de Hipona, frag. 149 *Enarrationes in Psalmos, Patrologiae Latina*, J.-P. Migne, París, 1854-1866, vol. 37, CXXXIV, 16.

66. Paul Oskar Kristeller, más cautamente, dice de Agustín que es «probablemente el mayor filósofo latino de la Antigüedad clásica». Véase *Renaissance Concepts of Man*, Nueva York, Harper Torchbooks, 1972, pág. 149.

67. Agustín de Hipona, *De Trinitate*, lib. 13, IV, 7: *Beati certe, inquit* (Cicerón) *omnes esse volumus*.

68. *«O vitae philosophia dux»*, Cicerón, *Tusculanae Disputationes*, lib. V, cap. 2.

69. Citado previa aprobación de un escritor romano (Varrón) en Agustín de Hipona, *De Civitate Dei*, lib. XIX, I, 3: *Nulla est homini causa philosophandi nisi ut beatus sit*.

70. Para la importancia y la profundidad de esta cuestión, véase especialmente Agustín de Hipona, *De Trinitate*, lib. X, caps. III y VIII: «Es una cuestión admirable averiguar cómo la mente se busca y se encuentra, adónde tiende en su búsqueda y dónde llega para encontrarse».

71. Agustín de Hipona, *Confesiones*, lib. XI, especialmente caps. XIV y XXII.

72. Brown, P., *Augustine of Hippo*, Berkeley y Los Ángeles, 1967, pág. 123 (trad. cast.: *Agustín de Hipona*, Madrid, Revista de Occidente, 1969).

73. *Ibid.*, pág. 112.

74. Agustín de Hipona, *De libero arbitrio*, lib. I, caps. I y II.

75. *Ibid.*, cap. XVI, 117 y 118.

76. Agustín de Hipona, *Confesiones*, lib. VIII, cap. V.

77. *Ibid.*, cap. VIII.

78. Se puede encontrar una detallada explicación de la derivación de *voluntas* a partir de *velle* y de *potestas* a partir de *posse* en Agustín de Hipona, *De spiritu et littera*, arts. 52-58, una obra tardía que concierne a la cuestión de «Is faith itself placed in our power?», en Morgenbesser y Walsh, *op. cit.*, pág. 22.

79. Agustín de Hipona, *De libero arbitrio*, lib. III, cap. III, 27; véase *ibid.*, lib. I, cap. XII, 86 y *Retractationes*, lib. 1, cap. IX, 3.

80. Agustín de Hipona, *Epistolae*, 177, 5; *De libero arbitrio*, lib. III, cap. I, 8-10; cap. III, 33.

81. Véase Gilson, É., *Jean Duns Scoto: Introduction à ses positions fondamentales*, París, pág. 657.

82. Agustín de Hipona, *De libero arbitrio*, lib. III, cap. XXV.

83. *Ibid.*, cap. XVII.

84. Agustín de Hipona, *De gratia et libero arbitrio*, cap. XLIV.

85. Agustín de Hipona, *Confesiones*, lib. VIII, cap. III, 6-8.

86. Agustín de Hipona, *De libero arbitrio*, lib. II, caps. VI-VIII; Lehmann, *op. cit.*, sent. 14, pág. 16.

86. Agustín de Hipona, *De libero arbitrio*, lib. II, caps. VI-VIII; Lehmann, *op. cit.*, sent. 14, pág. 16.

87. Agustín de Hipona, *De libero arbitrio*, lib. III, cap. V.

88. Auden, W., «Precious Five», *Collected Poems*, Nueva York, 1976, pág. 450.

89. Agustín de Hipona, *Confesiones*, lib. VIII, cap. VIII.

90. *Ibid.*, cap. IX.

91. *Ibid.*, caps. IX y X.

92. *Ibid.*, cap. X.

93. Agustín de Hipona, *Epistolae*, 157, 2, 9; 55, 10, 18; *Confesiones*, lib. XIII, cap. IX.

94. Mill, J. S., *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*, «On the Freedom of the Will» (1867), Citado de Morgenbesser y Walsh, *op. cit.*, págs. 57-69 (cursivas de Arendt).

95. Agustín de Hipona, *Confesiones*, lib. III, cap. VI, 11.

96. Lib. IX, cap. IV.

97. Lib. XIII, cap. XI.

98. Lib. X, cap. XI, 18.

99. *Ibid.*, lib. XI, cap. III, 6.

100. *Ibid.*, lib. XI, cap. II, 2.

101. *Ibid.*, cap. IV, 7.

102. *Ibid.*, cap. V, 8.

103. *Ibid.*, lib. XII, cap. III, 3.

104. Bettoni, E., *Duns Scotus, The Basic Principles of His Philosophy*, trad. Bernardine Bonansea, Washington, 1961, pág. 158 (cursivas de Arendt).

105. Agustín de Hipona, *De Trinitate*, lib. XV, cap. XXI, 41.

106. *Ibid.,* lib. VIII, cap. X.

107. *Ibid.,* lib. X, cap. VIII, 11.

108. *Ibid.*, lib XI, cap. II, 5.

109. *Ibid.,* lib. X, cap. V, 7 (cursivas de Arendt).

110. *Ibid.*, cap. XI, 17.

111. *Ibid.,* lib. XI, cap. V, 9.

112. *Ibid.,* lib. X, cap. V, 7.

113. *Ibid.*, cap. VIII, 11.

114. *Ibid*., cap. V, 7; véase lib. XII, caps. XII, XIV, XV.

115. *Ibid.*, lib. XII, cap. XIV, 23.

116. *Ibid.*, lib. X, cap. XI, 18.

117. *Ibid.*, lib. XI, cap. XI, 18.

118. Agustín de Hipona, *De Civitate Dei*, lib. XI, cap. XXVIII.

119. Davis, W. H., *The Freewill Question*, La Haya, 1971, pág. 29.

120. En su formulación más extrema, como la de Agustín al final de su vida, la doctrina sostiene que los niños sufren la condena eterna si mueren antes de haber recibido el sacramento del bautismo. Esto no puede justificarse refiriéndose a Pablo, puesto que estos niños no han conocido todavía la fe. Sólo después de que la gracia haya sido materializada en un sacramento, dispensado por la Iglesia, y cuando la fe ya ha sido institucionalizada, puede justificarse esta versión de la predestinación. La gracia institucionalizada deja de ser un *datum* de la conciencia —una experiencia del hombre interior— y, por tanto, deja de interesar a la filosofía; tampoco lo es estrictamente hablando. No cabe duda de que está situada entre los factores *políticos* en el credo cristiano, un terreno en el que aquí no nos interesa entrar.

121. Agustín de Hipona, *De Civitate Dei*, lib. XI, cap. XXI.

122. Agustín de Hipona, *Confesiones*, lib. XI, cap. XIV.

123. *Ibid.*, caps. XX y XXVIII.

124. *Ibid.*, cap. XXI.

125. *Ibid.*, caps. XXIV, XXVI, XXVIII.

126. Agustín de Hipona, *De Civitate Dei*, veánse especialmente libs. XI-XIII.

127. *Ibid.*, lib. XII, cap. XIV.

128. *Ibid.*, lib. XI, cap. VI.

129. *Ibid.*, lib. XII, cap. XIV.

130. *Ibid.*, caps. XX y XXI.

131. *Ibid.*, lib. XI, cap. XXXII.

132. *Ibid.*, lib. XII, caps. XXI y XXII.

133. *Ibid.*, cap. VI.

134. *Ibid.*, lib. XIII, cap. X.

135. Kant, I., *Crítica de la razón pura,* B 478.

1. Gilson, É., *L'esprit de la philosophie médiévale*, París, J. Urin, 1932, *The Spirit of Medieval Philosophy*, Nueva York, 1940, págs. 207 y 70 (trad. cast.: *El espíritu de la filosofía medieval*, Madrid, Rialp, 1981).

2. Tomás de Aquino, *Suma teológica*, I, q. 82, a. 1.

3. *Ibid.*, q. 81, a. 3, y q. 83, a. 4.

4. Duns Escoto, citado por Gilson, É., *The Spirit of Medieval Philosophy*, pág. 52.

5. Gilson, É., *op. cit.*, pág. 437.

6. En “What is Authority”, en *Between Past and Future* (trad. cast.: *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Península, 1996), intenté mostrar la importancia del pasado para una comprensión estrictamente romana de la política. Véase en especial la explicación de la tríada romana: *auctoritas, religio, traditio*.

7. Agustín de Hipona, *De Civitate Dei*, lib. XII, cap. XIV.

8. Tomás de Aquino, *op. cit.*, I, q. 5, a. 4.

9. *Ibid.*, I-II, q. 15, a. 3.

10. *Ibid.*, I, q. 5, a. 1, y I-II, q. 18, a. 1.

11. *Ibid.*, I, q. 48, a. 3.

12. *Ibid.*, q. 5, a. 5; q. 49, a. 3.

13. Citado en *ibid.*, q. 49, a. 3.

14. Gilson, É., *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, Nueva York, 1955, pág. 375.

15. Tomás de Aquino, *op. cit.*, I, q. 75, a. 6.

16. *Ibid.*, q. 81, a. 3.

17. *Ibid.*, q. 82, a. 4

18. Gilson, É., *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, pág. 766.

19. Tomás de Aquino, *op. cit.*, I, q. 29, a. 3, resp.

20. Agustín de Hipona, *op. cit.*, lib. XII, cap. XXI.

21. Tomás de Aquino, *op. cit.*, I, q. 82, a. 4.

22. *Ibid.*, q. 83, a. 3.

23. Desarrollado por Tomás de Aquino en la *Summa contra Gentiles*, III, 26.

24. Citado de Kahl, W., *Die Lehre von Primat des Willens bei Augustin, Duns Scotus und Descartes,* Estrasburgo, 1886, pág. 61n.

25. Dante, «Paraíso», *La Divina Comedia*, traducción de Ángel Crespo, Barcelona, Planeta 1990, canto XXVIII, línea 109-111.

26. Citado de Siewerth, G., *Thomas von Aquin, Die menschliche Willensfreiheit. Texte [...] ausgewählt und mit einer Einleitung versehen*, Düsserldorf, 1954, pág. 62.

27. Tomás de Aquino, *Suma teológica*, I, q. 79, a. 2.

28. *Ibid.*, I-II, q. 9, a. 1.

29. Aristóteles, *Ética nicomáquea*, lib. X, 1178b18-21; 1177b5-6.

30. Tomás de Aquino, *Suma teológica*, I-II, q. 10, a. 2; *Summa contra Gentiles, loc. cit.*

31. Aristóteles, *Metafísica*, 1072b3.

32. Tomás de Aquino, *Suma teológica*, I-II, q. 11, a. 3. Véase *Commentary on St Paul's Epistle to the Galatians*, cap. 5, lec. 3.

33. Kant, I., *Grundlegung zur Metaphysik des Sitten*, Akademie Ausgabe, vol. IV, 1911, pág. 429 (trad. cast.: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Espasa Calpe, 1973, pág. 84).

34. Véase, por ejemplo, sec. IV de la edición bilingüe de Duns Escoto, *Philosophical Writtings* (ed. y trad. de Allan Wolter), Edimburgo, Londres, 1962, págs. 83 y sigs.

35. Citado de Kahl, *op. cit.*, págs. 97 y 99.

36. Véase Bettoni, E., «The Originality of the Scotistic Synthesis», en Ryan, J. K. y Bonansea, B. M., *John Duns Scotus, 1265-1965*, Washington, 1965, pág. 34.

37. Ryan, J. K. y Bonansea, B. M., *Duns Scotus*, pág. 191. En un contexto diferente, aunque en el mismo libro (pág. 144), Bettoni sostiene que «en gran medida [...] la originalidad de la demostración [de la existencia de Dios] de Escoto es una síntesis de Tomás y Anselmo».

38. Además de los trabajos citados, he usado principalmente: Stadter, E., *Psychologie und Metaphysik der menschlichen Freiheit*, Munich, Paderborn, Viena, 1971; Walter, L., *Das Glaubenverständnis bei Johannes Scotus*, Munich, Paderborn, Viena, 1968; Gilson, É., *Jean Duns Scot*; Auer, J., *Die menschliche Willensfreiheit im Lehrsystem des Thomas von Aquin und Johannes Duns Scotus*, Munich, 1938; Hoeres, W., *Der Wille als reine Volkommenheit nach Duns Scotus*, Munich, 1962; Prentice, R., «The Voluntarism of Duns Scotus» en *Franciscan Studies*, vol. 28, anual VI, 1968; Vogt, B. «The Metaphysics of Human Liberty in Duns Scotus», en *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, vol. XVI, 1940.

39. Citado de Wolter, *op. cit.*, págs. 64, 73 y 57.

40. Citado de Kristeller, *Renaissance Concepts of Man*, Harper Touchbooks, Nueva York, pág. 58.

41. Citado de Wolter, *op. cit.*, pág 162. (La traducción al inglés de este fragmento la realizó Arendt.)

42. *Ibid.*, pág. 161. (La traducción al inglés de este fragmento la realizó Arendt.)

43. *Ibid.*, nº 25, sección V, pág. 184.

44. *Ibid.*, pág. 73.

45. *Ibid.*, pág. 75.

46. *Ibid.*, pág. 72. Gilson sostiene que la misma noción de infinito es cristiana en su origen: «Con anterioridad a la era cristiana, los griegos no concibieron jamás lo infinito sino como una imperfección», véase *The Spirit of Medieval Philosophy*, pág. 55.

47. Véase, Walter*, op. cit.*, pág. 130.

48. Citado de Stadter, *op. cit.*, pág. 315.

49. Citado de Auer, *op. cit.*, pág. 86.

50. Citado de Vogt*, op. cit.*, pág. 34.

51. *Ibid.*

52. Citado de Kahl, *op. cit.*, págs. 86-87.

53. Bettoni, *Duns Scotus*, pág. 76.

54. Véase Bonansea, B. M., «Duns Scotus», en Ryan y Bonansea, *op. cit.*, pág. 92. «*Non possum velle esse miserum; […] sed ex hoc non sequitur, ergo necessario volo beatitudinem, quia nullum velle necessario elicitur a voluntate*», pág. 93, nº 38.

55. Véase *ibid.*, págs. 89-90 y nº 28. Bonansea enumera los pasajes «que parecen indicar la posibilidad de que la voluntad busque el mal en cuanto mal» (pág. 89, nº 25).

56. Citado de Vogt, *op. cit.*, pág. 31.

57. Bonansea, *op. cit.*, pág. 94, nº 44.

58. Véase Vogt, *op. cit.*, pág. 29, y Bonansea, *op. cit.*, pág. 86, nº 13: *«Voluntas naturalis non est voluntas, nec velle naturalle est velle»*.

59. Citado de Hoeres, *op. cit.*, págs. 113-114.

60. *Ibid.*, pág. 151. Citado de Auer, *op. cit.*, pág. 149.

61. Hoeres, *op. cit.*, pág. 120. Hasta que no dispongamos de la edición definitiva de la obra de Duns Escoto seguirán pendientes un buen número de preguntas que conciernen a sus enseñanzas sobre estos temas.

62. Bettoni, *Duns Scotus*, pág. 187.

63. *Ibid.*, pág. 188.

64. Véase Stadter, *op. cit.*, especialmente la sección sobre Petrus Johannes Olivi, págs. 144-167.

65. Véase Bettoni, *Duns Scotus*, pág. 193, n.

66. Frases como ésas aparecen aquí y allá. Para un debate sobre esta clase de «introspección», véase Saint-Maurice, B. de, «The Contemporary Significance of Duns Scotus' Philosophy», en Ryan y Bonansea, *op. cit.*, pág. 354, y Longpré, E., «The Psychology of Duns Scotus and its Modernity», en *The Franciscan Educational Conference*, vol. XII, 1931.

67. Para la «prueba» de la contingencia, Escoto invoca la autoridad de Avicena y cita su *Metafísica*: «Quienes niegan el primer principio (esto es, “Algún ser es contingente”) deberían ser azotados o quemados hasta que admitiesen que no es lo mismo ser quemado que no serlo, ser azotado que no serlo», véase Hyman, A. y Walsh, J. J., *Philosophy in the Middle Ages,* Nueva York, 1967, pág. 592.

68. Cualquiera que conozca las disputas medievales entre las distintas escuelas se sentirá impresionado por su espíritu de querella, una especie de «aprendizaje contencioso» (Francis Bacon) que conducía a una victoria efímera más que a alguna otra parte. Las sátiras de Erasmo y Rabelais, así como los ataques de Francis Bacon, son testimonios de una atmósfera en las escuelas que debió ser muy fastidiosa para aquellos que estaban haciendo filosofía seriamente. Para Escoto, véase Saint-Maurice, en Ryan y Bonansea, *op. cit.*, págs. 354-358.

69. Citado de Hyman y Walsh, *op. cit.*, pág. 597.

70. Bonansea, *op. cit*, pág. 109, nº 90.

71. Hoeres, *op. cit.*, pág. 121.

72. Bonansea, *op. cit.*, pág. 89.

73. Stadter, *op. cit.*, pág. 193.

74. *Ibid.*

75. Wolter, *op. cit.*, pág. 80.

76. Aristóteles, *Física*, 256b10.

77. Auer, *op. cit.*, pág. 169.

78. Para la teoría de las «causas concurrentes, véase Bonansea, *op. cit.*, págs. 109-110. Las citas son principalmente de Balie, P. Ch.: «Una question inédite de J. Duns Scot sur la volonté», en *Recherches de théologie ancienne et médiévale,* vol. 3, 1931.

79. Wolter, *op. cit.*, pág. 55.

80. Véase la idea de Bergson citada en el cap. I de esta Segunda Parte, pág. 265.

81. Citado de Hoeres, *op. cit.*, pág. 11, que desafortunadamente no ofrece la frase latina original de *Denn alles Vergangene ist schlechthin notwendig*.

82. Véase Bonansea, *op. cit.*, pág. 95.

83. Citado de Hyman y Walsh, *op. cit.*, pág. 596.

84. Véase Vogt, *op. cit.*, pág. 29.

85. Auer, *op. cit*, pág. 152.

86. Bettoni, *Duns Scotus*, pág. 158.

87. Wolter, *op. cit.*, págs. 57 y 177.

88. Hoeres, *op. cit.*, pág. 191.

89. Stadter, *op. cit.*, págs. 288-289.

90. Citado de Heidegger, *Was heisst Denken?*, Tubinga, 1954, pag. 41 (trad. cast.: *¿Qué significa pensar?*, Buenos Aires, Nova, 1958).

91. Citado de Vogt, *op. cit.*, pág. 93.

92. Hoeres, *op. cit.*, pág. 197.

93. Bettoni, *Duns Scotus*, pág. 122.

94. Bonansea, *op. cit.*, pág. 120.

95. *Ibid.*, pág. 119.

96. *Ibid.*, pág. 120.

97. Agustín de Hipona, *De Trinitate*, lib. X, cap. VIII, 11.

98. Bettoni, *Duns Scotus*, pág. 40.

99. Para mi interpretación he usado el siguiente texto latino del *Opus Oxoniense*, IV, dist. 49, q. 4, n^os^ 5-9: *Si enim accipiatur quietatio pro [...] consequente operationem perfectam, concedo quod illam quietationem praecedit perfecta consecutio finis; si autem accipiatur quietatio pro actu quietativo in fine, dico quod actus amandi, qui naturaliter praecedit delectationem, quietat illo modo, quia potentia operativa non quietatur in obiecto, nisi per operationem perfectam, per quam attingit obiectum*.

100. Kant, I., *Crítica de la razón pura*, B 643-645.

1. Beck, L. W., *Commentary of Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago, Londres, 1960.

2. Para Pascal, veánse *Pensées*, París, Pléiade, nº 81, nº 438 (trad. cast.: *Pensamientos*, Barcelona, Planeta, 1986); y «Sayings attributed to Pascal», en *Pensées*, Penguin, pág. 356. Para Donne, veáse «An Anatomy of the World: The First Anniversary» (trad. cast.: *Poesía completa*, Sant Cugat del Vallés, Ediciones 29, 2001, vol. II).

3. Nietzsche, F., *Wille zur Macht*, nº 487 (trad. cast.: *La voluntad de poder*, Barcelona, Edaf, 1998).

4. *Ibid.*, nº 419.

5. Heidegger en «Überwindung der Metaphysik», en *Vörtrage und Aufsätze*, Pfullinger, 1954, pág. 83 (trad. cast.: *Conferencias y artículos*, Barcelona, Serbal, 1994).

6. Para esto y lo que sigue, veáse especialmente Zilsel, Edgar, «The Genesis of the Concept of Scientific Progress», en *Journal of the History of Ideas*, 1945, vol. VI, pág. 3.

7. Zilsel encuentra así la génesis del concepto de Progreso en la experiencia y en la «actitud intelectual» de los «artesanos superiores».

8. Pascal, B., *Préface pour le Traité du Vide,* Pléiade, pág. 310 (trad. cast.: *Prefacio al Tratado del vacío* en *Tratados de pneumática*, Madrid, Alianza, 1984) (cursivas de Arendt).

9. Platón, *Las Leyes,*VII, 803c.

10. Veáse Kant, *Idee zu einer allgemeiner Geschichte in Weltbürgerlicher Absicht* (1784), Introducción (trad. cast.: *En defensa de la Ilustración,* Barcelona, Alba, 1999).

11. *Ibid.*, tesis tercera.

12. Schelling, F. W. J., *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden*, en *Schellings Werke* (M. Schröter [ed.]), Munich, 1927-1954, pág. 351 (trad. cast.: *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, Barcelona, Anthropos, 1989).

13. *Ibid.*, pág. 350.

14. Heidegger, M., *Was heisst denken?*, en *Gesammelte Ausgabe*, V. Klustermann, Frankfurt a.m., 1972, vol. 7 (trad. cast.: *¿Qué significa pensar?*, Buenos Aires, Nova, 1958, págs. 89-90) (cursivas de Arendt).

15. Heidegger, M., *Vorträge und Aufsätze*, pág. 89 (trad. cast.: *Conferencias y artículos,* Barcelona, Serbal, 1994).

16. Nietzsche, F., *La voluntad de poder*, nº 419.

17. Kant, I., *Crítica de la razón pura*, B 478.

18. Nietzsche, F., *Menschliches, allzumenschliches*, nº 2 (trad. cast.: *Humano, demasiado humano*, Madrid, Akal, 1996).

19. Nietzsche, F., *La voluntad de poder*, nº 90.

20. *Ibid.*, nº 1041.

21. Donne, J., «An Anatomy of the World: The First Anniversary» (trad. cast.: *Poesía completa*, Sant Cugat del Vallés, Ediciones 29, 2001).

22. Nietzsche, F., *La voluntad de poder*, nº 95.

23. *Ibid.*, nº 84.

24. *Ibid.*, nº 668.

25. Heidegger, M., *Nietzsche*, 1961, vol. I (trad. cast.: *Nietzsche*, Barcelona, Destino, 2000, pág. 65).

26. Nietzsche, F., *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, nº 19 (trad. cast.: *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza, 1972).

27. *Ibid.* (cursivas de Arendt).

28. Nietzsche, F., *La voluntad de poder*, nº 693.

29. *Ibid.*, nº 417.

30. Veáse cap. 3, pág. 376.

31. Nietzsche, F., *Also sprach Zarathustra,* parte IV, citado de Heiddeger, *Was heisst Denken*?, pág. 46 (trad. cast.: *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 1998).

32. Nietzsche, F., *La voluntad de poder*, nº 667.

33. Nietzsche, F., *Die fröhlische Wissenschaft*, lib. IV, nº 310 (trad. cast.: *La gaya ciencia*, Madrid, Espasa-Calpe, 2000).

34. Véase, en este libro, «El Pensamiento», cap. II, págs. 278 y sigs.

35. Nietzsche, F., *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, nº 28 (trad. cast.: *Genealogía de la moral*, Madrid, Alianza,1983).

36. Nietzsche, F., *La voluntad de poder*, nº 689.

37. Nietzsche, F., *La gaya ciencia*, lib. IV, nº 341 (cursivas de Arendt).

38. Nietzsche, F., *La voluntad de poder*, nº 664.

39. *Ibid.*, nº 666 (traducción al inglés y cursivas de Arendt).

40. Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, parte II, «De la superación de sí mismo».

41. Nietzsche, F., *La voluntad de poder*, nº 660.

42. Nietzsche, F., *La gaya ciencia*, lib. IV nº 324 (la traducción al inglés de este fragmento es de Arendt).

43. Nietzsche, F., *La voluntad de poder,* nº 585.

44. Nietzsche, F., *La gaya ciencia*, lib. IV, nº 324.

45. Véase cap. II de ese libro, págs. 305 y sigs.

46. Nietzsche, F., *La voluntad de poder*, nº 585.

47. Nietzsche, F., *Götzen-Dümmerung* (trad. cast.: *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 1975, especialmente «Los cuatro grandes errores»).

48. Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, parte II.

49. Nietzsche, F., *La voluntad de poder,* nº 708L.

50. Nietzsche, F., *La gaya ciencia*, lib. IV, nº 276.

51. Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, III, «Antes de la salida del sol» y «Los siete sellos».

52. Véase el excelente *índice* de la obra de Heidegger, que abarca hasta *Wegmarken* (1968), elaborado por Hildegard Feick, 2ª ed., Tubinga, 1968. Bajo «Wille, Wollen» el índice remite al lector a «*Sorge, Subjekt*» y cita una frase procedente de *El ser y el tiempo:* «*Wollen und Wündschen sind im Dasein als Sorge verwurzelt*». Ya he señalado que el énfasis moderno en el futuro como tiempo gramatical predominante se manifiesta en el modo en que Heidegger singulariza la Cura como el existencial dominante en sus primeros análisis de la existencia humana. Si se releen las secciones correspondientes de *El ser y el tiempo* (especialmente, la nº 41) se hace evidente que más tarde utilizó algunas características de la Cura para su análisis de la Voluntad.

53. Mehta, J. L., *The Philosophy of Martin Heidegger*, Nueva York, 1971, pág. 112.

54. Heidegger, «Brief über den “Humanismus”», primera edición, Frankfurt, 1949, pág. 17 (trad. cast: *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Alianza, 2000).

55. Heidegger, M.., *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität* (trad. cast.: *La autoafirmación de la universidad alemana. El Rectorado, 1933-1934*, Madrid, Tecnos 1996).

56. Mehta, J. L., *op. cit.*, pág. 43.

57. Heidegger, M., «Brief über den "Humanismus"», *Platons Lehre von der Wahrheit,* Berna, 1974, pág. 57.

58. *Ibid.*, pág. 47.

59. Heidegger, M., *Nietzsche*, vol. II, pág. 468 (trad. cast., pág. 383).

60. Heidegger, M., «Brief über den "Humanismus"», *Platons Lehre von der Wahrheit,* pág. 53.

61. *Ibid.*, págs. 46-67.

62. Heidegger, M., *Nietzsche,* vol. I, pág. 624 (trad. cast., pág. 499).

63. Nietzsche, F., *La voluntad de poder*, nº 708 (la traducción al inglés de este fragmento es de Arendt).

64. Heidegger, M., *Nietzsche*, vol. II, pág. 272 (trad. cast., pág. 222).

65. *Ibid.*, vol. I, págs. 63-64 (trad. cast., págs. 59-60).

66. *Ibid.*, pág. 161 (trad. cast., págs. 135-136).

67. *Ibid.,* vol. II, pág. 462 (trad. cast., pág. 378).

68. *Ibid.*, pág. 265 (trad. cast., pág. 215).

69. *Ibid.*, pág. 267 (trad. cast., pág. 217) (cursivas de Arendt).

70. Heidegger, M., *¿Qué significa pensar?*, págs. 91-92) (cursivas de Arendt).

71. Heidegger, M., *Gelassenheit*, pág. 33 (trad cast.: *Serenidad*, Barcelona, Serbal, 1989).

72. Platón, *Las Leyes*, I, 644.

73. Nietzsche, F., *La voluntad de poder*, nº 90.

74. Heidegger, M., *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen, 1962, pág. 40.

75. Citado por Jean Beaufret en *Dialogue avec Heidegger*, París, 1974, vol. III, pág. 204.

76. Valéry, P., *Tel quel*, en *Oeuvres de Paul Valéry*, Pléiade, Dijon, 1960, vol. II, pág. 560.

77. Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tubinga, 1927, nº 57, págs. 276-277 (trad. cast.: *El ser y el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977[5], pág. 301).

78. *Ibid.*, nº 53.

79. Heidegger, M., *Vorträge und Aufsätze*, págs. 177 y 256.

80. Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, nº 54.

81. *Ibid.*, nº 41 y nº 53.

82. Bergson, H., *Essai sur les donnés immédiates de la conscience*, París, PUF, 1958, pág. 100 (trad. cast.: *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Salamanca, Sígueme, 1999).

83. *Ibid.*, 106.

84. Bergson, H., *La pensée et le mouvant*, París, 1960, pág. 13 (trad. cast.: *El pensamiento y lo moviente*, Buenos Aires, La Pléyade, 1972, pág. 18).

85. Heidegger, M., *Nietzsche* I, págs. 63-64 (trad. cast., págs. 54-55).

86. Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, nº 34.

87. Heidegger, M., *Nietzsche* I, págs. 329 y 470-471 (trad. cast., págs. 378-379).

88. *Ibid.*, n^{os} 54-59.

89. *Ibid.*, nº 58.

90. *Ibid.*, nº 57.

91. *Ibid.*, n^{os} 59-60.

92. *Ibid.*, nº 60.

93. *Ibid.*, nº 34.

94. *Ibid.*, nº 59.

95. *Ibid.*, n^{os} 59-60.

96. Heidegger, M., «Der Satz des Anaximander v. Milet» en *Gesamtausgabe. Band 5: Holzwege*, V. Klostrerman, Frankfurt, 1984 (trad. cast.: «La sentencia de Anaximandro», en *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 1998, págs. 239-277).

97. La cita completa es la siguiente: *Wir leben [...] als ob wir pochend vor den Toren ständen, die noch geschlossen sind. Bis heute geschieht vielleicht im ganz Intimen, was so noch keine Welt begründet, sondern nur dem Einzelnen sich schenkt, was aber vielleicht eine Welt begründen wird, wenn es aus der Zerstreuung sich begegnet*. Supongo que el discurso de Ginebra fue publicado en la revista *Wandlung*, pero lo cito del prefacio a *Sechs Essays*, Heidelberg, 1948, una colección de ensayos que escribí durante los años cuarenta.

98. Heidegger, M., «La sentencia de Anaximandro», en *op. cit.*, pág. 303.

99. *Ibid.*, 327.

100. Heidegger, M., «Brief über den “Humanismus”», *Platons Lehre von der Wahrheit*, Berna, 1974, pág. 191.

101. Heidegger, M., «La sentencia de Anaximandro», en *op. cit.*, pág. 309.

102. Heráclito, frag. nº 123.

103. Heidegger, M., «La sentencia de Anaximandro», en *op. cit.*, pág. 309.

104. *Ibid.*, pag. 315.

105. *Ibid.*, pág. 311.

106. *Ibid.*, pág. 337.

107. *Ibid.*, pág. 311 (cursivas de Arendt).

108. *Ibid.*, pág. 311.

109. *Ibid.*, pág. 328.

110. *Ibid.*, pág. 343.

111. Heidegger, M., poema escrito hacia 1950 y no publicado.

112. Heidegger, M., «La sentencia de Anaximandro», en *op. cit.*, pág. 317.

113. *Ibid.*, pág. 328.

114. Para evitar cualquier malentendido: ambas citas son tan conocidas que forman parte de la lengua alemana. Cualquiera que hable alemán pensará espontáneamente de esta forma sin que haya sido influido necesariamente por Goethe.

115. Heidegger, M., «La sentencia de Anaximandro», en *op. cit.*, págs. 340-341.

116. Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, nº 57.

117. Kuhn, T., *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, 1962, pág. 172 (trad. cast.: *La estructura de las revoluciones científicas,* México, Fondo de Cultura Económica, 1975).

118. Thomas, L., *The Lives of a Cell*, Nueva York, 1974 (trad. cast.: *Las vidas de la célula*, Barcelona, Ultramar, 1977).

119. Véase *Newsweek*, 24 de junio de 1974, pág. 89.

120. *Ibid.*

121. Montesquieu, *Esprit des Lois*, lib. XII, cap. 2 (trad. cast.: *Del espíritu de las leyes,* Madrid, Tecnos, 1980, pág. 173).

122. *Ibid.*, lib. XI, cap. 6, pág. 151.

123. Citado de la introducción de Franz Neumann a Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, Nueva York, 1949, pág. XL.

124. Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, lib. XI, cap. 3, pág. 150.

125. *Ibid.*, lib. I, cap. 1 y lib. XXVI, caps. 1 y 2, pág. 367.

126. Véase, por ejemplo, Lewis, R. W. B., «Homer and Virgil-The Double Themes», en *Furioso*, primavera de 1950, pág. 24: «Las constantes y explícitas referencias a la *Ilíada* que se hacen en estos cantos (de la *Eneida*) no tienen afán de paralelismo, sino de inversión».

127. Kant, I., *Crítica de la razón pura*, B 478.

128. Virgilio, *Eneida*, lib. III, 1-12 (trad. cast.: *Eneida*, Madrid, Gredos, 2000).

129. Virgilio, Cuarta égloga, en *Bucólicas, Geórgicas*, Madrid, Alianza, 1997).

130. Tomo prestada esta feliz expresión para las comunidades del muy instructivo ensayo «The Character of the Modern European State», de Michael Oakeshott, en *Human Conduct,* Oxford, 1975, pág. 199 (trad. cast.: *El Estado europeo moderno*, Barcelona, Paidós, 2001).

131. Cicerón, *Sobre la República*, Madrid, Gredos, 1991.

132. Adams, Ch. F. (ed.), *The Works of John Adams*, Boston, 1850-1856, vol. VI, 1851, pág. 281.

133. Virgilio, *Eneida*, VI, 790-794, pág. 191.

134. Virgilio, Cuarta égloga, en *op. cit.*

135. Existe una literatura abundante sobre este tema: *Die Aeneis und Homer*, de Georg Nikolaus Knauer, Gotinga, 1964, es bastante instructivo. *Virgils Homerauffassung scheint mir von der spezifisch römischen Denkform persönlicher Verpflichtung geprägt zu sein, die dem Römer auferlegte, nach dem aus der Vergangenheit überkommenen Vorbild der Ahnen Ruhm und Glanz der eigenen Familie und des Staates durch Verwirklichung im Heute für die Zukunft der Nachfahren zu bewahren*, pág. 357.

136. Virgilio, *Eneida*, VII, 206.

137. Steiner, George, *After Babel*, Nueva York y Londres, 1975, pág. 132 (trad. cast.: *Después de Babel*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980, pág. 157).

138. R. J. E. Clausius (1822-1888), físico y matemático alemán que enunció la segunda ley de la termodinámica e introdujo el concepto de entropía (energía inutilizable para un trabajo útil dentro de un sistema termodinámico, representada por el símbolo Ø). «Postulando que la entropía del universo está incrementándose continuamente, predecía que expelería "calor mortal" cuando todo lo que hay dentro de ella alcance la misma temperatura», *Columbia Encyclopedia*, 3ª ed. (*N. de la e.*)

139. Agustín de Hipona, *De Civitate Dei*, lib. XII, cap. XX.

* Originalmente publicado como «Posfacio de la editora». (*N. del e. esp.*)

* Originalmente publicado como «Posfacio de la editora». (*N. del e. esp.*)

* Véase Arendt, H., *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Barcelona, Paidós (en preparación). (*N. de t.*)

* «Sobre la violencia», «Sobre la desobediencia civil», incluidos en *Crisis de la República*, Madrid, Taurus, 1999. (*N. de t.*)

** Véase *Entre amigas. Correspondencia entre Hannah Arendt y Mary McCarthy, 1949-1975*, Barcelona, Lumen, 1998. *(N. de t.*)

* Heidegger, M., *¿Qué significa pensar?*, parte II, lección 4ª, Buenos Aires, Nova, 1958, págs. 153-154. *(N. de t.)*

* Hemos optado por traducir los términos ingleses *conscience* como «conciencia» y *consciousness* como «conciencia de sí» para poder mantener el sentido moral o el epistemológico según el uso arendtiano. (*N. de t.*)

* Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, Madrid, Alianza, 1973, 7. *(N. de t.)*

* Hannah Arendt no distingue entre la facultad de juzgar y el juicio como operación particular de dicha facultad, evita, pues, la distinción entre la facultad y la función. (*N. de t.*)

* Hume, D., *Tratado de la naturaleza humana*, II, III, 3. *(N. de t.)*

* Para la distinción que establece Hannah Arendt entre labor, trabajo y acción, véase la conferencia «Labor, trabajo, acción», recogida en *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, 1995. *(N. de t.)*

* Hegel, G. W. F., «Prólogo», *Fenomenología del espíritu*, pág. 9. *(N. de t.)*

** *Ibid.,* pág. 32. *(N. de t.)*

* Shakespeare, W., *Macbeth*, escena V, Barcelona, Planeta, 1995. *(N. de t.)*

* Stein, G., *The World is round. (N. de t.)*

* Homero, *Odisea*, canto VIII, 62-92. (*N. de t.*)

* *Ibid.*, 1178b, 2-5. (*N. de t.*)

* Platón, *Teeteto*, 149a. (*N. de t.*)

* Shakespeare, W., *Ricardo III*, Barcelona, Planeta, 1988, acto V, escena III, pág. 103. (*N. de t.*)

** *Ibid.*, pág. 106.

* Shakespeare, W., *La tempestad*, Barcelona, Planeta, 1982. (*N. de t.*)

* «La Historia del mundo es el tribunal del mundo.» (*N. de t.*)

** Véase Arendt, H., «El concepto de historia: antiguo y moderno», *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Península, 1996. (*N. de t.*)

* Lucano, *Farsalia*, I, 128, Madrid, Gredos, 1984. (*N. de t.*)

* Ryle, G., *The Concept of Mind*, Nueva York, 1949 (trad. cast.: *El concepto de lo mental*, Buenos Aires, Paidós, 1967, pág. 57). *(N. de t.)*

** *Ibid.*, pág. 59. *(N. de t.)*

* I Corintios, 13,13. (*N. de t.*)

** Shakespeare, W., *Macbeth*, Barcelona, Planeta, 1995, escena V. (*N. de t.*)

* Hegel, G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* (trad. cast.: *Rasgos fundamentales de la Filosofía del Derecho*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, pág. 77). (*N. de t.*)

* Véase el prefacio de la editora. (*N. de t.*)

* Shakespeare, W., *Ricardo III*, acto I, esc. I. (*N. de t.*)

* *Das nackte Das. (N. de t.)*

** Traducción de E. Barjau, Cátedra, Madrid, 1993. *(N. de t.)*

* Goethe, J. W., «Uno y todo», *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1990. *(N. de t.)*

* Véase Éxodo 16,3. (*N. de t.*)

* Locke, J., *An Essay Concerning the True Original, Extent and End of Civil Government*, § 49 (trad. cast.: *Ensayo sobre el gobierno civil*, Madrid, Aguilar, 1981). *(N. de t.)*

* La totalidad de los textos, recopilados de forma póstuma, en los que Hannah Arendt aborda el análisis del juicio, se recogen en Arendt, H., *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, edición a cargo de Ronald Beiner, Barcelona, Paidós (en preparación). *(N. del e. esp.)*

* Arendt traduce *ursprünglicher Vertrag*, «contrato primitivo», como *original compact*, «pacto originario». (*N. de t.*)

La vida del espíritu
Hannah Arendt

Título original: *The Life of the Mind*
Publicado en inglés, en 1978, por Harcourt Brace Jovanovich Publishers,
San Diego, Nueva York y Londres

Traducción de Carmen Corral: Nota de la editora, «El Pensamiento» y «El juicio»; y Fina Birulés: Prefacio de la editora y «La Voluntad»

Paidós es un sello editorial de Espasa Libros, S. L. U.
Av. Diagonal, 662-664, 08034 Barcelona (España)
www.planetadelibros.com

Primera edición en libro electrónico (epub): diciembre de 2011

ISBN: 978-84-493-2674-5 (epub)

Conversión a libro electrónico: Newcomlab, S. L. L.
www.newcomlab.com